HENRY CORBIN

AUTOUR DE JUNG

Le bouddhisme et la Sophia


ENTRELACS

HENRY CORBIN

AUTOUR DE JUNG

Le bouddhisme et la Sophia

Édition établie par Michel Cazenave
avec la collaboration de Daniel Proulx



19, rue Saint-Séverin 75005 Paris ISBN : 979-1-09017-408-5

contact@editions-entrelacs.fr
www.dervy-medics.com

Avertissement

Je publie ces documents tels que Stella Corbin avait bien voulu me les confier. Et sous la forme exacte qu'elle m'avait suggérée.

On ne s'étonnera donc pas des deux textes de moi qui ouvrent et qui ferment ce volume – chose que je n'aurais sans doute pas osée de moi-même : mais, encore une fois, fidélité oblige !

De la même façon que, je le sais bien, et Daniel Proulx me l'a amplement démontré, l'étude par Corbin des rapports de Jung au bouddhisme (tel, du moins, que ce dernier était présenté par Suzuki), a connu différents agencements : j'ai décidé sur ce point de m'en tenir strictement au manuscrit dactylographié par ses soins que m'avait fourni Mme Corbin, comme de respecter sa volonté de faire paraître ensemble cette recherche avec les divers textes de Corbin sur les aspects de la Sophia chez Jung.

Paraissent aussi en annexes les documents qu'elle m'avait remis en spécifiant clairement à quelle place ils devaient venir : je sais bien qu'on pourra toujours discuter l'agencement de ce recueil – mais j'aimerais que l'on comprît que, si je rappelle et si j'indique ces faits, ce n'est certes pas dans l'esprit de me « défausser » de quoi que ce soit, mais simplement pour marquer une fidélité qui s'imposait jusque par-delà la disparition de la personne ainsi concernée.

Enfin, je ne saurais terminer sans saluer une nouvelle fois la très précieuse collaboration de Daniel Proulx qui, non seulement m'a enfin donné l'élan nécessaire, mais a surtout permis, par ses minutieuses recherches dans les cartons des archives Corbin déposées à l'École pratique des hautes études, la bonne publication de ces textes.

Michel CAZENAVE

Henry Corbin, philosophe de l’âme

Voici bientôt trois ans qu’Henry Corbin s’est éteint. Sa trop grande modestie de chercheur et de penseur lui a peut-être interdit d’occuper de son vivant la place légitime qui lui revenait dans l’horizon de la réflexion française – et sans doute même au-delà, européenne, occidentale. C’est qu’un immense malentendu s’est créé à son sujet : orientaliste pour les philosophes, philosophe pour les orientalistes, on ne savait trop où le classer, sans se rendre compte que ce caractère insaisissable était sans doute ce qui légitimait d’autant sa démarche. Il le faisait être précisément autre part que dans l’impasse philosophique dans laquelle nous nous sommes enfermés depuis bientôt cinquante ans.

Philosophe, de fait, Henry Corbin l’était jusqu’au fond de l’âme – et j’emploie ce mot à dessein, puisque Corbin avait très justement compris, et parmi les premiers, que toute philosophie de l’être était aussi, et nécessairement, une philosophie qui posait la rigoureuse réalité de l’âme. Plusieurs livres de Corbin, aujourd’hui viennent de paraître coup sur coup : *Temple et contemplation*[1], *Le Paradoxe du monothéisme*[2], *La Philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe SIÈCLES*[3], ainsi que le monumental et désormais indispensable *Cahier de L’Herne* dirigé par Christian Jambet[4].

Cette floraison d’ouvrages est significative en elle-même. Si la pensée de Corbin n’a pas encore atteint véritablement le grand public, il m’a souvent été donné de constater comme elle influençait de plus en plus, et de plus en plus profondément, de nouvelles générations de jeunes philosophes – ou des chercheurs – en quête de connaissance dans les domaines tout voisins de la

psychologie ou de l'anthropologie par exemple, où Corbin leur fournit des outils conceptuels opératoires. Il était donc temps aujourd'hui qu'un tel pôle d'attraction brise le mur du silence et que les fruits d'une vie tout entière accordée à la quête du savoir puissent ensemencer à leur tour des âmes inquiètes de lumière.

Voilà longtemps, bien longtemps aujourd'hui, que la philosophie occidentale s'est scindée dans son cœur même et a enfanté les deux couples antithétiques mais liés par leurs termes respectifs, de l'intellectualisme et de l'empirisme, de l'idéalisme et du matérialisme. Avec pour débouché, le mur auquel se heurte la philosophie actuelle, l'impasse où elle se trouve, et son incapacité dramatique à combler les fossés qu'elle a elle-même creusés, et où a sombré à son tour la réalité de l'âme, vidée comme elle l'a été de toute possibilité d'existence dans la lutte sans pitié de l'opacité du monde et de l'éternité des concepts.

C'est cette lutte fratricide qu'Henry Corbin, précisément, a voulu dépasser et *dépasser par le haut*, en sorte que les dogmatismes éclatent et que les idéologies basculent des faux trônes qu'elles se sont accordés. Dans le royaume de l'âme ainsi reconquis comme un monde intermédiaire entre notre univers sensible et l'intelligible divin, peut enfin se développer – ou se redévelopper – une philosophie de l'imagination active qui a été de tout temps celle des mystiques véritables, des poètes au cœur de feu, des amoureux et des fous de Dieu.

Il est patent, en effet, que la philosophie occidentale officielle a failli dans sa mission qui était de penser l'Être. Car si l'Être « est », il est à l'évidence d'une transcendance absolue – et pour contourner cet obstacle, la métaphysique n'a que trop souvent placé, au sein de sa réflexion, un Étant suprême, un Existant extrême si l'on veut, en fin de compte une *idole*, en lieu de ce Dieu absolument Dieu que recherche toute âme assoiffée de sa source. « Sur ma couche, la nuit, j'ai cherché celui que mon cœur aime » (Cantique des cantiques 3, 1) – à quoi répondent dans l'angoisse les mots de Thérèse d'Avila : « Je vis sans vivre en moi, et j'espère de telle manière que je meurs de ne pas mourir » (*Aspiration à la vie éternelle*).

Car c’est bien là qu’est le problème essentiel pour toute réflexion véritable qui tente de penser le rapport de l’homme à l’être : comment maintenir la transcendance dans sa propre dimension tout en faisant que l’âme puisse en goûter les fleurs ?

L’âme et l’imagination

Pour répondre à ce projet – et y répondre d’une manière strictement philosophique, c’est-à-dire réflexive et critique en même temps – il y a, nous dit Corbin, deux conditions essentielles et une méthode nécessaire.

Les conditions sont simples : c’est qu’on restitue à l’*âme* son intégrité totale, autrement dit qu’on réadmette définitivement sa réalité intrinsèque et incontournable qui est d’être le lieu de l’apparition du divin ; d’où découle logiquement la seconde condition, qui est de rendre à l’*imagination* (mais attention ! pas n’importe laquelle, et certainement pas à l’*imaginaire* que nous désignons d’habitude sous ce nom), son statut qui est d’être médiatrice entre le monde et Dieu, entre la création et le Créateur.

Ce qui veut dire aussi bien que la créature, c’est-à-dire l’homme, en l’occurrence, dispose d’une imagination active, d’une *imagination agente* qui remplit l’espace de l’âme. En engendrant son propre monde de visions et d’illuminations, elle redécouvre la nécessité trop oubliée de *l’ange* comme manifestation divine. Cet intermonde ainsi créé, ce *monde imaginal* dont Henry Corbin a repris le nom à la grande philosophie médiévale, ce monde où « l’esprit se corporalise et le corps se spiritualise » – cet intermonde qu’on pourrait aussi appeler, selon les traditions, celui des corps subtils ou celui des corps glorieux –, Henry Corbin l’a surtout cherché quant à lui dans l’islam iranien, dans la mystique soufie et shiite, d’Ibn Arabi l’Andalou à Sohravardî en Perse.

Il ne faudrait pourtant pas croire qu’il y avait là chez lui une volonté arrêtée de sortir d’Occident. Au contraire même, sans doute. Il se trouve simplement que, dans l’histoire de la philosophie, ce sont sans doute les mystiques et les penseurs iraniens qui se sont le plus aventurés dans cette voie, et l’ont donc

balisée, ou ont « répertorié » le terrain comme le faisaient les explorateurs des continents inconnus ces deux ou trois derniers siècles.

Un véritable œcuménisme

Car le souci de Corbin a toujours été aussi celui d'un véritable œcuménisme qui rétablisse les ponts entre les jaillissements spirituels des différentes traditions, du moment que celles-ci ne consumaient pas le divin dans l'Histoire. Respectant ainsi les pluralités des sens, elles gardaient l'âme dans son domaine qui devrait être celui de faire lien entre l'histoire profane et l'Être en l'Être même. « La philosophie, dit Jambet en parlant de cette immense tentative, est une logique de l'être qui se transforme en un embrasement de l'âme, dans l'amour lumineux de l'ange. »

Dans ce programme de recherche, d'érudition, de réflexion, d'expérience vécue mélangées, c'est une nouvelle carrière qui s'ouvre ainsi à la raison occidentale, qui la revivifie à la fois de l'intérieur (n'oublions pas Denys, Scot Érigène ou certains éclairs de Leibniz), et de l'extérieur. Ainsi se constitue une nouvelle philosophie qui n'est plus en contradiction ou simplement étrangère à la spiritualité, mais qui lui est essentielle et qui, tout en affirmant son autonomie, l'aide à ne pas tomber dans les pièges toujours tendus de la sentimentalité trop facile ou d'une réduction à l'Histoire qui finit par vider le *fait religieux* de son sens.

La Croix, mai 1981

1. Flammarion.
2. L'Herne.
3. Buchet-Chastel.
4. L'Herne.

I

CARL GUSTAV JUNG ET LE BOUDDHISME

Bibliographie

1. D.T. Suzuki. *Die grosse Befreiung : Einfühzung in den Zen-Buddhismus, Geleitwort von C.G. Jung*, Leipzig, Curt Weller & Co. Verlag, 1939 (abréviation : G.B.).
2. *Symbolik des Geistes*, Zürich, Rascher 1948. La cinquième partie, p. 449-472 : « *Zur Psychologie östlischer Meditation* » (antérieurement paru dans les Mitteilungen der Schweiz. Gesellschaft der Freunde ostasiat. Kultur. V, 1943) (abréviation : O.M.).
3. *Das Tibetanisch Totenbuch aus der Englischen… mit einem psychologischen Kommentar in C.G. Jung* (abréviation : T.T.).
4. (Jacobi p. 169 : Rencontre avec R. Wilhelm). Avec H. Zimmer, *Über der indischer Feilegen-Vorwort*).

Das Geheimnis der goldenen Blutte. Aus des chines überst. Von Richard Wilhelm.

Der Weg zum Selbst, 1944.

Europäischer Komentar v. C.G. Jung. Munchen, 1929, 2e éd. Rascher 1938 (no 19 trad. anglaise, 1931) (abréviation : S. F.).

The Secret of the Golden Flower ; a Chinese Book of Life, Kegan Paul, London.

Notice

Je le répète : je publie ces pages comme elles m'ont été transmises par Stella Corbin – y compris la manière de les terminer, même si cette façon peut sembler un peu rapide à certains…

Pour bien en comprendre l'enjeu, il faut se rappeler que Corbin parle du bouddhisme comme il avait souvent été présenté aux rencontres d'Ascona, en Suisse italienne, par D. T. Suzuki.

Et une précision importante : comme les textes de Jung n'avaient été publiés à l'époque qu'en version allemande (ils ne seront traduits que bien après en langue française), nous avons jugé important de donner la bibliographie qui avait été établie par Henry Corbin, et qui permettra de comprendre les notes originales.

Sur ces notes, il faut relever tout le travail de Daniel Proulx, qui a cherché et trouvé les équivalents dans les parutions en français : ce sont donc elles que l'on trouvera dans la majorité d'entre elles – en caractères romains alors que, lorsque nous avons dû conserver les notes de Corbin, elles apparaissent entièrement en italiques.

D'autre part, certaines des notes, bien qu'elles fussent clairement indiquées, demeuraient vides : nous les avons laissées telles, n'ayant pas l'outrecuidance de mieux savoir que Corbin ce à quoi il pensait…

Enfin, on remarquera comme Henry Corbin a eu de plus en plus recours, plutôt qu'à des notes de bas de page, à des réflexions qu'il avait inscrites dans

son texte – et que nous avons publiées de même en italiques, tout en les offrant entre parenthèses.

Tout cela dit et expliqué, j'espère que ce travail pourra contenter les spécialistes de Corbin et de Jung…

Michel CAZENAVE

Avant-propos

L'ordre adopté pour les quatre études est un ordre de méditation, un simple choix possible. On pourrait les présenter dans un autre ordre. Ce n'est nullement une systématisation rationnelle. L'invisible fil conducteur qui nous a guidé ici, nous a imposé de repasser par ce qui, dans le bouddhisme du Grand Véhicule, semble nous présenter de la façon la plus frappante, voire la plus brutale (littéralement), la condition de l'Éveil, l'entraînement qui doit le préparer, les exercices qui doivent ensuite en étendre le fruit à toute la vision de la vie et des choses de la vie, pénétrer toutes les sphères de la conscience par un entraînement qui sans cesse le réactive, en rappelant de la sphère de la transconscience l'énergie qui, en première fois, transforma brusquement tout le mode d'être et de voir.

Il y a quelques années, en un pays qui est en sa grande majorité terre d'Islam, j'eus l'occasion de donner une conférence sur une des grandes figures spirituelles du soufisme. Peut-être l'homme de science pour qui l'érudition serait vaine sans l'expérience du cœur, avait-il obtenu cette fois l'audience des cours. Toujours est-il que, quelques jours plus tard, je reçus la visite de deux jeunes gens venant m'« interviewer » au nom de leur maître, grand ennemi du soufisme – un de ces étranges personnages dont on ne saurait dire s'ils sont fanatiquement modernistes, ou bien si leur « modernisme » n'est pas avant tout la forme d'un fanatisme « moderne ». On était assez alarmé pour s'informer du but que je poursuivais : étais-je quelque chose comme un historien, ou comme un agitateur

ou un réformateur religieux ? Le souci d'être vrai m'obligeait d'expliquer que l'histoire comme telle ne m'intéressait pas : essayer de se faire indiquer ce qu'une grandeur spirituelle, manifestée dans le passé, signifie pour nous « au présent », c'est faire autre chose de l'histoire. Mais en même temps, le sentiment de mes propres forces m'obligeait à confesser que je n'avais aucune aptitude au rôle de réformateur ; j'essayai d'expliquer que je faisais de la « phénoménologie ». Mais il était radicalement impossible de traduire directement le mot et le concept dans la langue de mes visiteurs, ni surtout d'évoquer en quelques phrases ce qu'un tel mot peut signifier pour nous, quelle transformation il induit dans l'état de nos problèmes, quelle révolution de perspective pour notre conscience. Je voyais grandir chez mes deux jeunes gens une sorte d'hébétude, comme s'ils éprouvaient devant ces paroles incompréhensibles que la situation était encore pire que tout ce qu'ils avaient pu prévoir. Je ne sais si postérieurement les inquiétudes de leur maître persistèrent ; le pauvre homme devait être assassiné quelques mois plus tard.

Cette expérience m'avait fait mesurer combien, dans tel milieu de culture spirituelle donnée, il est difficile de proposer à un auditoire ou à un individu, un entretien sur un sujet spirituel, en ne s'exprimant ni sur le mode historique, ni sur le mode dogmatique. Le premier vous fournit les alibis commodes, vous êtes intéressant, curieux mais dans le passé, donc inoffensif. Le second vous met d'emblée en accord avec les normes collectives de l'auditoire préalablement choisi : mais votre situation est également inoffensive. Essayer d'atteindre l'âme individuelle, de provoquer chez l'individu le choc qui peut-être l'éveillera à soi-même, à la vérité de son être propre qu'il est seul à assumer en ce monde, sans aucune considération d'autre intérêt que son destin personnel qu'il doit assumer lui-même, alors votre entreprise se révélera menaçante pour un tas d'intérêts dont votre simplicité ne soupçonnait peut-être ni l'existence ni la mise en péril. En revanche, l'appel adressé à l'individu en vue d'une expérience qui doit transformer tout son mode d'être et de comprendre, sans viser à une profession de foi dogmatique ni au triomphe d'une propagande, est des traits les plus frappants dans l'enseignement du bouddhisme tel qu'il est dispensé par un Suzuki. (*Pourtant c'est ce qui est le plus frappant dans l'enseignement spirituel*

du bouddhisme. Pour Suzuki, sectes. Alors le passage de Jung. 32.) Aussi bien les sectes bouddhiques coexistent-elles sans rien qui corresponde aux rivalités confessionnelles qui pèsent sur notre passé. Serait-ce donc l'état de notre culture spirituelle qui n'a ni préparé, ni prévu, ni admis l'appel à « devenir soi-même » ? Ce serait un paradoxe de le soutenir. Mais ce n'est plus un paradoxe de constater que quiconque professe que telle est la fin « religieuse » suprême proposée à l'être humain, se verra au mieux incompris, au pire dénoncé par les « religions » existantes – surtout par les religions « laïcisées », fruit de pseudomorphoses prolongeant l'équivoque tantôt sous un revêtement politique, tantôt jusque sous celui d'un soi-disant ésotérisme, plus intransigeant et dogmatique encore que les dogmes qu'il prétend dépasser.

Or, c'est un tel appel et une telle foi que l'on reconnaît dans l'enseignement et la pratique de Carl Gustav Jung (le *processus d'individuation*). Un passage comme celui-ci formule la raison et les conséquences de sa rencontre avec le bouddhisme : « Je ne doute pas que l'expérience du satori se produise aussi en Occident, car il y a aussi chez nous des êtres humains qui ont le pressentiment de buts ultimes et ne reculent devant aucune fatigue, aucun effort pour s'en rapprocher. Cependant ils tairont ce qu'ils ont expérimenté, non point par timidité, mais parce qu'ils savent que toute tentative, tout essai pour la transmission est sans espoir. Car rien dans notre culture ne fait des avances, ne vient à la rencontre de cet effort, pas même l'Église, l'administratrice des valeurs religieuses. C'est même sa raison d'être[1] de s'opposer à toute *Urerfahrung*, car celle-ci ne peut être qu'hétérodoxe. Le seul mouvement à l'intérieur de notre culture qui en partie possède, en partie devrait posséder, une compréhension pour cet effort, est la psychothérapie. Ce n'est donc pas un hasard que ce soit précisément un psychothérapeute qui écrive cette introduction (*Geleitwort*[2]). » Ce qui motive le présent texte est précisément le désir d'illustrer cette rencontre.

1. *En français.*

2. Carl Gustav Jung, « Préface à Suzuki : “La grande délivrance”, dans *Psychologie et orientalisme, p. 213 ; Gesammelte Werke,* vol. XI, et 903. Originellement publié dans D.T., Suzuki, *Die grosse*

Befreiung : Einführung in den Zen-Buddismus, Geleitwort von C.G. Jung, Leipzig, Weller, 1939, p. 31-32. [Toutes les traductions sont de Henry Corbin, nous renvoyons cependant aux éditions françaises des œuvres de Jung lorsqu'elles sont disponibles.]

1

Le Zen (sur *Le Livre de la grande délivrance*)

La connaissance du bouddhisme Zen est en partie accessible aux lecteurs occidentaux grâce aux traductions et aux admirables études de Suzuki. Chacun a pu se convaincre que le Zen n'est ni une psychologie ni une philosophie, au sens où nous prenons habituellement ces mots. Le choc qu'il a pour propos d'opérer dans l'âme[1] qui en sort métamorphosée, vient au terme d'un processus totalement irrationnel, échappant aux données et prévisions de la logique et de la dialectique. Les implications de ce processus, la découverte qui à terme crée le fait initial d'un nouveau mode d'être et de vision, sont précisément ce qui met en sympathie l'école zen du bouddhisme et la psychothérapie de Jung. Prenons également ici cette sympathie comme *thème initial* de notre « paraphrase ».

Dès l'abord, on se demandera si cette thématisation ne tend pas à une entreprise contradictoire ? Ce qui fait l'essence et la raison d'être du Zen, c'est cette intuition centrale que désigne le terme japonais satori, et que l'on peut essayer de traduire par « illumination ». Or il s'agit là d'un *mysterium ineffabile* : entre les célèbres et si étranges anecdotes que le Zen propose à la méditation de ses adeptes, leur énoncé souvent absurde et l'illumination mystique faisant brusquement, brutalement éclosion, s'étend un abîme qu'il est impossible de franchir par voie de réflexion ou d'explication rationnelle. Comme

le dit Jung[2] (p. 12), on ne peut que manœuvrer dans le voisinage, et la manœuvre est d'autant plus difficile que l'on va alors contre l'esprit du Zen. On en dégage, nous semble-t-il, l'impression d'une expérience *a nihilo*, laquelle correspondrait à une intériorisation de ce qui s'appelle en astrologie ou en cosmologie *creatio ex nihilo*. Ce que rejette celle-ci, en s'opposant à l'émanatisme, c'est précisément la démarche de pensée qui commence par poser quelque chose à partir de quoi dériverait, émanerait *nécessairement* toute la surabondance de l'être sans qu'il y ait à dire que les doctrines créationnistes aient eu conscience de cela, loin de là. Mais ceci : la brutalité légendaire avec laquelle certains maîtres célèbres du Zen ont répondu aux interrogations de leurs élèves, en les frappant de leur bâton ou de leur poing, répond à la nécessité de créer le fait pur, nu, antérieur et extérieur à toute affirmation et toute négation, à tout matériel préalable sur lequel elles pourraient reposer. L'explosion d'une rencontre, l'injonction Montre-moi – ou retrouve – ou contemple – ton propre visage tel qu'il était avant ta naissance, avant la création du monde. *Initium* absolu. *Urerfahrung*. Expérience *ab initio* et *ab imo*, initiale et abyssale. Cela qui permet de saisir intuitivement ce qu'est le vide (*śūnya*), ce concept à propos duquel se sont élevés tant de malentendus et qui a fait si superficiellement parler du « nihilisme » bouddhique. Mais il s'agit d'évacuer de la conscience toutes les représentations d'objets dont l'assemblage ou la configuration s'imposent à elle comme des données qu'elle subit, et avec elles toutes les lois de la physique et de l'histoire. Il faut se remettre à l'origine, percer jusqu'à l'esprit dont la propre loi seule a assemblé ces objets et leurs représentations. Alors, se trouvant à ce Vide originel, qui est absolue puissance, surmonté aussi sera le principe de contradiction, car les choses et les êtres de nouveau seront là mais en un sens métamorphosé.

Et c'est le sens de l'Image si frappante à laquelle recourait un maître que cite Suzuki : « Avant que quelqu'un étudie le Zen, les montagnes sont pour lui des montagnes, et les eaux sont des eaux. Lorsqu'il a obtenu de pénétrer dans la vérité du Zen par l'enseignement que lui dispense un bon maître, alors les montagnes ne sont plus pour lui des montagnes, et les eaux ne sont plus des

eaux ; mais lorsqu'il a réellement atteint au lieu du repos (c'est-à-dire obtenu le satori), alors les montagnes sont de nouveau pour lui des montagnes, et les eaux sont de nouveau des eaux[3]. »

L'homme qui affrontait le monde des objets et de la réalité des objets était un homme plein de *lui-même*. Quel était-ce *lui-même* dont il était plein, et comment

précisément en cédant à l'illusion, substantialisant, « égotifiant » ce moi, succombait-il à l'illusion des objets ? Un moi justement qui n'a pas été, et ne pouvait être écarté par une négation rationnelle (c'est-à-dire une opération logique négative).

« Si je venais te voir avec rien, que dirais-tu ?

– Jette-le par terre ?

– Mais je viens de te dire que je n'avais rien ! Comment le jeter ?

– Alors, emporte-le ! »

Car ce rien auquel il est pensé est encore un quelque chose affecté d'un signe négatif, un rien encore rationnel, légiféré par la logique. Ce n'est pas le Vide auquel réfère l'enseignement ésotérique du Grand Véhicule, qui est atteint, « réalisé » par un éclatement du moi auquel se cramponne la conscience rationnelle, laquelle est comme telle aveuglement et limitation de la conscience même. L'expérience du satori est émancipation de celle-ci, qui en te découvrant ton visage dès avant l'instant initial de la création des choses (où toutes choses alors sont créées devant toi et à travers toi, le pur Ainsi) te donne accès à la Terre pure de la transconscience. C'est là une totalité de la conscience de la vie. « La lune de l'esprit inclut tout l'univers : c'est la vie cosmique et l'esprit cosmique, et simultanément vie individuelle et esprit individuel[4]. »

Cette émancipation de la conscience qui se libère de sa servitude et de son malheur, en reconnaissant l'immensité non consciente qui la limite et l'oppresse tant qu'elle refuse de la reconnaître, c'est justement celle à laquelle vise en propre toute la psychothérapie de Jung. Le refus de cette reconnaissance postule la confusion vulgaire du moi et du Soi. Or, quelque définition que l'on en propose, le Soi est autre chose que le moi, et dans la mesure même où une plus

haute ou plus profonde pénétration du moi fait parvenir au Soi, c'est que ce dernier est quelque chose de plus vaste, dont l'ampleur renferme l'expérience du moi, et par conséquent dépasse celui-ci. « De même que le moi est une certaine expérience de moi-même, ainsi le Soi est une expérience de mon moi, non plus cependant éprouvé sous forme d'un moi élargi ou supérieur, mais en la forme d'un Non-moi [5]. »

Le quatrième texte de Jung que nous analyserons plus loin nous montrera la forme plus précise que, à l'occasion de sa rencontre avec la méditation bouddhique, revêt le Soi dans la psychologie de Jung. Sans aucun doute, un des aspects les plus attachants de son œuvre immense, ce sont les connexions établies entre des données d'expérience que les contraintes de nos classifications et disciplines purement historiques, ne nous permettraient même pas de rapprocher. Mais précisément si ces rencontres sont possibles, si les « sympathétismes » peuvent être éveillés, c'est que la question est dès l'abord posée parce qu'elle est rendue possible et exigée par les prémisses ! Y a-t-il chez nous en Occident, quelque chose qui corresponde de près ou de loin à l'expérience du satori ? Question aux résonances si amples, que la conclusion du *Geleitwort* ne pourra que suggérer des indications. En tout cas, dans la mesure où l'événement du satori est interprété comme la percée d'une conscience antérieurement limitée à sa forme « égotifiante » (*Ichform*) et s'ouvrant l'accès à la forme du Soi non « égotifié » (*nicht – ichnaften Selbst*), il est capital d'en relever l'identification avec l'enseignement de Maître Eckhart – et nommément l'extraordinaire sermon du maître sur la première béatitude : *Beati pauperes spiritu* – long texte dans lequel Jung relève jusqu'à l'identité des images avec celles familières au Zen [6] (p. 16). Il faudrait citer en entier ici ce long et admirable texte.

« Lorsque je sortis de Dieu, toutes choses me dirent : Il y a un Dieu. Maintenant cela ne peut me rendre heureux, car je me saisis comme créature. Mais dans la percée […] je ne suis ni Dieu ni créature, je suis ce que je fus et ce que je resterai, maintenant et pour toujours […] j'éprouve ce que Dieu et moi sommes en commun. […] Ici Dieu ne trouve plus place dans l'homme, car ici

l’homme a par sa pauvreté regagné tout ce qu’il a été éternellement et ce qu’il restera à tout jamais[7]. »

Et peut-être alors faut-il dire que si le concept bouddhique de Vide nous paraît d’abord si étrange et provoque tant de malentendus, le plus proche énoncé que nous ayons en langue occidentale, est celui de cette pauvreté évangélique-eckhartienne. De part et d’autre, l’expérience décrite est celle d’un Satori, comme une « relève » du moi par le Soi, auquel appartient la *buddhatā* (jap. *busshō*), la « nature de bouddha ».

Alors nous dirons qu’il faut sans doute aussi un peu de cet esprit de pauvreté eckhartienne pour accepter et tirer profit de la manière dont Jung entend traiter ici les problèmes : à savoir comme problèmes psychologiques. Nous verrons même pour finir la riposte au trivial « Rien que de la psychologie » – et peut-être ce qui est dénuement et pauvreté aux yeux du philosophe et du théologien, nous apparaîtra comme riche d’une richesse qui leur échappe. En somme, il s’agit de savoir comment ces dialogues apparemment absurdes conservés dans les livres Zen, ont pu provoquer de si complets changements de conscience[8]. Ne nous arrêtons pas à l’excuse misérable qui se contenterait d’alléguer une autosuggestion. Car même alors, une douleur « imaginaire » n’est-elle pas souvent plus pénible, plus intolérable qu’une douleur « réelle » ? N’a-t-elle pas sa réalité, dont le seul critère est précisément celui qui la subit ? Dès l’abord, nous sommes confrontés à l’exigence qui revient tout au long de l’œuvre de Jung, le psychologue qui a osé parler de l’âme : celle de réalité psychique et d’événement psychique. C’est pourquoi nous disons esprit de pauvreté : car cette réalité de l’âme apparaît à l’homme moderne si tenue, si fragile ! Or voici qu’on lui en affirme le primat, au profit duquel renoncer à la matérialité positive des faits physiques extérieurs – celle-ci en tout cas ne peut fournir aucun critère quant à savoir si une Illumination fut réelle ou imaginée. Après tout que serait-elle elle-même comme réalité si elle n’était pas « imaginée » dans l’âme ? – Voilà un retournement des choses tel que, s’il est impliqué dans le satori, il faudra convenir qu’à moins de reprendre le chemin de nos mystiques, il nous sera difficile de trouver en Occident quelque expérience qui lui corresponde.

Une caractérisation encore sommaire de ce retournement peut la présenter comme substituant à la conscience de l'existence d'un objet, une conscience de la conscience de cet objet. C'est déjà un renversement qu'il est très difficile de faire saisir par la conscience commune, puisque, justement, elle doit renoncer à sa nature commune. C'est l'opération mentale qu'accomplit en philosophie la phénoménologie, et c'est pourquoi la phénoménologie comporte déjà elle-même une sorte d'initiation, et l'initiative en est si difficile que nous voyons, de nos jours, le titre de « phénoménologie » figurer de bonne foi chez des auteurs, tout en étant très loin d'en faire, ou à des programmes, là où l'on en est encore distant *toto caelo*. En fait l'inversion totale proposée à la conscience naturelle s'exprime au mieux dans une Image qu'il est vraiment frappant de voir apparaître en philosophie indienne (dans la *Kaṭha UpaniṢad*) et dans *l'Ornement des Noces spirituelles* de Ruysbroeck. C'est l'image de l'arbre dont les racines plongent vers l'en haut, tandis que sa cime croît vers l'en bas[9].

Il y a plus ici qu'une phénoménologie, car loin de procéder d'un besoin uniquement intellectuel, les questions « renversantes » s'enracinent dans un exercice, originellement au moins, religieux. Leur phase expérimentale révèle l'effort de l'homme pour se libérer de la forme égotifiée (*Ichhaf Tigkeit*) de la conscience et pour atteindre, en découvrant ce qui en fait et en conditionne l'essence, la réalité de l'homme intérieur. Dès lors les choses extérieures et la conscience ne s'affrontent plus comme deux grandeurs enfermées l'une et l'autre dans leurs parenthèses. La conscience « vide » en terminologie bouddhique, en étant de pauvreté spirituelle selon Maître Eckhart, reste ouverte à l'action d'une activité autre, non plus ressentie comme égotifiante, mais comme l'action du Non-moi qui a la conscience pour l'objet. C'est comme si le moi primitif avait émigré, et se trouvait assumé par un autre sujet prenant la place du moi[10]. « Mon âme est infinie, j'ai avalé l'univers » peut dire un moine Zen. Mais où et quand entendre cela ? Au seul « point où le nuage blanc semble sortir de la montagne pour disparaître aussitôt ». L'essentiel est peut-être dit, car si cet état correspond à ce que Baader indiquait dans l'unique mot de *Cogitor* renversant toute la perspective cartésienne, avant que l'intuition ne s'en établisse à demeure, ce sera

une succession (un flot) d'instants discontinus, fugitifs comme l'éclair. D'instant en instant la voie pourtant est tracée, et c'est celle que, dans ces réflexions en marge des études bouddhiques de Jung, nous n'allons cesser de suivre en progressant.

L'introduction au livre de Suzuki nous permet dès maintenant quelques autres notations essentielles de la conscience ayant passé par cette métamorphose. Ici encore libérons-nous avant tout de l'objection rationnelle qui consisterait à dire : la conscience en soi n'a pas changé, elle voit avec les mêmes « yeux », mais un autre objet. Interprétation arbitraire et banale, ne tenant aucun compte de la nouvelle dimension dont témoigne le nouvel état spirituel [11]. Il ne s'agit pas de voir quelque chose d'autre, mais de voir autrement. Lorsqu'un maître Zen questionne « Entends-tu le murmure du ruisseau ? Là est l'entrée », il est bien clair que l'audition à laquelle il fait appel est tout autre que l'audition par les facultés sensibles ; une transmutation de la perception et de ses objets est ici présupposée. Et cela veut dire avoir d'ores et déjà surmonté l'intellect rationnel, s'être frayé la voie jusqu'à la Connaissance du Connaissant ; c'est un processus de transformation (Wandlung) dont l'effectuation représenterait une tâche insurmontable pour le pur intellect philosophique ; un échange et une transformation d'énergies de l'âme que peut analyser la psychologie jungienne, et ce faisant aussi répondre à la question : l'application d'un tel processus à une conscience occidentale est-elle concevable, est-elle souhaitable, et de quelle manière ?

Notre situation philosophique moderne ne connaît aucun lien qui ressemble à celui qui rattachait les philosophes antiques aux religions à mystères. Seuls, Faust ou Zarathoustra présentent non pas une mais beaucoup plus qu'une philosophie, parce qu'à travers un processus de transformation dramatique, ils proposent non pas la seule pensée, mais le « penseur de cette pensée », et que par cette atteinte doit apparaître un être radicalement transformé « qui non seulement contemple, mais ait également créé un nouveau Ciel et une nouvelle Terre [12] ». En termes chrétiens cela s'appellerait une « conversion », et le satori correspondrait à une expérience de conversion religieuse : encore faut-il en

préciser la typologie. Il forme en tout cas un contraste bien accusé avec le type d'expérience que tend à promouvoir une méthode telle que les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola. Remarquable est la fréquence des allusions que Jung fait à cette méthode qui met en œuvre toutes les ressources de la puissance imaginative ; dans cet intérêt nous décelons ici comme un double facteur : il y a l'affinité pressentie avec la psychothérapie qui fait appel précisément à toutes les énergies de l'Imagination active, et il y a le contraste ressenti avec la méthode du bouddhisme Zen qui commande de vider la conscience de toutes les représentations préalables. Déjà dans l'histoire de la spiritualité chrétienne, la méthode ignacienne offre cette extrême originalité d'une restauration des Images, en parfait contraste avec le dépouillement de Maître Eckhart ou la dénudation spirituelle de saint Jean de la Croix.

Cependant, malgré l'affinité nominale entre ces deux techniques (ignacienne et jungienne) faisant appel à l'Imagination active, je crois urgent d'en préciser la différence, laquelle mesure proportionnellement l'affinité de celle-ci avec le processus zeniste – le paradoxe n'est qu'apparent.

Il y a en effet ceci : les *Exercices* tendent à produire l'intense représentation imaginative de scènes reproduisant ou anticipant les événements d'une histoire sacrée réelle ; ils imposent le cadre et prédéterminent la forme et l'aboutissement de l'expérience spirituelle ; il y a là une présupposition dont le rôle prépondérant contraste avec le vide, l'état de vacuité, qui ailleurs est prescrit pour éliminer justement toute présupposition. Aussi bien, les analogies de satori que l'on peut relever chez quelques mystiques chrétiens tendent toujours à s'exprimer en formules paradoxales ayant déjà franchi les limites de l'hétérodoxie[13] ; On ne peut même pas concevoir la possibilité de conjoindre la méditation d'un texte comme le sermon de Maître Eckhart cité ci-dessus ou de paradoxes tels que « Dieu est un Nom », avec une méditation de la Passion du Sauveur conforme aux *Exercices*. Dans ce type d'expérience ou de conversation ainsi prédéterminé par un ensemble de présuppositions, Jung fait aussi bien entrer les cas de conversations advenant dans le protestantisme (par la foi, la prière, l'expérience de la communauté). Il y aura occasion de mentionner plus loin que la méditation

bouddhique, dans l’exemple choisi de la secte de la Terre pure, munit également le méditant de présuppositions qui l’acheminent jusqu’à l’éclosion. Seulement, ici, il ne s’agit déjà plus de réactiver imaginativement les événements réels d’une histoire sacrée, mais bien d’opérer par l’Imagination une transmutation en symbole des données sensibles empruntées au « réel ». Cependant c’est bien la pratique spirituelle zéniste qui offre le plus parfait contraste. Mais alors il y aurait ce paradoxe : le zen évacuant les Images, et la thérapie jungienne mettant en œuvre toutes les ressources de l’Imagination active ? Je crois que c’est là un des points les plus essentiels auxquels notre commentaire puisse xxxx.

Pour résoudre le paradoxe, il faut partir du caractère essentiel que Jung se plaît à relever dans le bouddhisme zen, et qui est son extrême individualisme, à tel point que si le bouddhisme du Grand Véhicule formait quelque chose qui ressemblait à ce que nous entendons par Église, la secte Zen lui aurait été fardeau insupportable. (Car l’aspect paradoxal dans ce bouddhisme, c’est qu’il soit là précisément pour provoquer et accueillir l’expérience, la « grande libération », qui ne peut être qu’une épouvante pour toute institution d’Église à notre manière – car elle ne pourrait lui survivre.) Le satori est une expérience absolument intime, la plus individuelle de toutes, à tel point que ni le secret de la voie qui y conduit, ni même la forme qu’elle assume, ne sont communicables[14]. Et il y a justement connexion nécessaire entre la configuration radicalement individuelle de la méthode, et cet impératif qui ordonne de faire le vide, de libérer la conscience de toutes images préalables, de toutes représentations imposées à l’origine, bref de toutes présuppositions reçues. Alors que le résultat final des *Exercices* par exemple est prévisible et prévu, les koans[15] sont une telle multitude qu’il est impossible d’en pressentir les solutions (celles-ci soient-elles suggérées) ; il est impossible d’en reconnaître, sans objection, la relation rationnelle avec les données ; en tout cas, aucun lien n’enchaîne d’avance la liberté du méditant. Le résultat final ne procède de rien d’autre que de la disposition la plus individuelle de l’adepte. Car la vacuité produite par l’élimination de toutes les présuppositions rationnelles et conscientes, laisse libre le fond, le sans-fond plutôt (*Abgrund*), d’où vont surgir les réponses

imprévisibles, absolument individuelles, c'est-à-dire que les présuppositions inconscientes, elles, la disposition psychologique foncière, présente et inconnue, ne sont ni abolies ni abolissables par définition ; cette disposition est tout ce que l'on veut sauf un vide et une absence de présuppositions[16] : elle est un facteur donné avec et par la nature même, et lorsqu'elle répond – et l'expérience du satori est une telle réponse – elle est la réponse de la nature profonde de l'adepte, celle qui échappe au magistère de la conscience, de quelque nom qu'on la nomme : transconscience, supraconscience ou inconscience. Alors on peut saisir toute la portée du précepte : « Regarde le visage que tu avais avant ta naissance », car c'est l'inspection pénétrant ta nature absolument propre, et c'est cette nature propre, en terme zen, qui est le Boudha[17].

Ainsi donc la radicale absence de présuppositions qui caractérise le Zen par rapport à toute autre méditation, philosophique ou religieuse, semble bien consister en ceci, que rien d'autre ne doit se trouver là que, précisément, ce qui s'y trouve, à savoir l'homme avec toutes ses présuppositions spirituelles non conscientes, et dont il ne peut jamais se séparer puisque non conscientes ! La réponse qui semble venir du Vide, la lumière qui jaillit de la plus profonde nuit, est toujours éprouvée comme une illumination merveilleuse et béatifiante.

Du processus ainsi compris, une première difficulté se résout, celle qui ne manque jamais de tourmenter l'intellect rationnel de l'Occidental abordant de plus ou moins près la lecture des textes bouddhiques. C'est l'affirmation de ce vide (*śūnya*) toujours répétée dans le Grand Véhicule, allant de pair avec la luxuriance d'une Imagination métaphysique développant en séries vertigineuses les multitudes de bouddhas, de bodhisattvas, de Terres de bouddha, de *aradis*, *etc.* Il semble bien que si les imaginations imposées, par exemple dans le cadre des *Exercices* ignaciens, donc fournies d'emblée à l'état de données conscientes, et rendant prévisible le résultat, soient ce qu'élimine la vacuité bouddhique, en revanche l'expérience abyssale (*ab imo*) que cette vacuité même permet au méditant individuel, et qui opère une transmutation des modes et objets de perception, libère de ces profondeurs la source productrice des symboles. En d'autres termes, ce qui forme essentiellement contraste, c'est le programme

prévu qui laisse les imaginations subsister à leur état de copies des sensibles, et d'autre part la production naturelle ou spontanée des symboles, celle-ci s'opérant comme une transmutation, par la conscience nouvellement éclose, des données sensibles qu'elle institue en symboles. À chaque conscience individuelle d'élaborer son ou ses propres symboles, son propre univers symbolique. Du même coup aussi, le paradoxe que nous signalions plus haut se résout. La mise en œuvre de l'Imagination active dans la thérapie jungienne, tend non pas à imposer un répertoire d'images préalablement fixé mais à mettre le fonds le plus intime et le plus secret de l'âme à même de se libérer par la configuration de ses propres symboles. Et son affinité sur ce point avec l'individualisme du bouddhisme Zen s'affirme dans la place que prend cette production spontanée des Images symboles dans ce qui est sa visée la plus haute et qu'elle désigne comme processus d'individuation, lequel consiste à devenir un être total.

C'est pourquoi aussi l'expérience spirituelle zen offre un champ d'application particulièrement propice aux études jungiennes d'énergétique de l'âme ; étant admis que la conscience n'est jamais que partielle et unilatérale, que seul le subliminal, toute la région inconsciente fournit une totalité – et bien qu'elle ne soit jamais comme telle aperceptible, elle n'en est déjà pas moins comme une intuition virtuelle de la totalité. Lorsque la conscience se vide autant que possible de ses contenus, ceux-ci tombent, au moins passagèrement, dans l'inconscient. Dans le cas du Zen, l'énergie captée aux contenus de la conscience, est transférée soit sur la représentation du vide, soit sur le kōan. Les réserves d'énergie ainsi épargnées renforcent la charge de l'inconscient jusqu'à un certain maximum, et par là s'accroît d'autant la capacité des contenus de l'inconscient à faire irruption dans la conscience. Certes, il y a besoin d'un long entraînement pour produire le maximum de tension nécessaire à cette irruption. Mais il n'y a jamais là rien d'arbitraire ; c'est une relation spécifique, un rapport de compensation, qui règle cette émergence des contenus inconscients dont l'apport nécessaire vient compléter et achever la totalité de l'orientation consciente. Ainsi naît une forme d'existence psychique correspondant en propre à ce Tout que forme la personne individuelle, et éliminant les conflits stériles qui

la déchirent[18]. Certes, cette psychothérapie suppose d'éliminer le préjugé selon lequel l'inconscient n'héberge que les contenus infantiles ou moralement inférieurs. Précisément un autre essai de Jung nous montrera où se situe l'herméneutique de Freud à la lumière de l'expérience bouddhique. Loin de là, l'Inconscient est « le sol naturel de tous les énoncés métaphysiques, de toute mythologie, de toute philosophie et de toute forme reposant sur quelque présupposition psychologique[19] ». Dans cette même mesure, toute irruption de l'inconscient est une réponse à telle situation donnée de la conscience, et cette réponse provient de l'ensemble des possibilités de représentations existant en fait, c'est-à-dire de la disposition d'ensemble qui constitue, à l'état de simultanéité au moins virtuelle, une Image d'ensemble de l'existence psychique.

Ces dernières précisions font prévoir quelle extrême prudence Jung s'efforce d'inculquer au lecteur en quête de savoir quelle application de l'enseignement Zen est concevable pour l'homme occidental. Il y a d'abord ceci : les modèles manquent. L'histoire spirituelle de l'Occident n'offre rien qui ressemble aux maîtres du Zen, ni en général au rôle extraordinaire joué par la grande personnalité humaine, la personne du Maître, dans la spiritualité orientale. Et puis, se représente-t-on beaucoup d'Occidentaux passant plusieurs années absorbés à résoudre le paradoxe d'un kōan, ou assumant l'autorité que confère à un maître Zen une « conversion » aussi individuellement vécue que parfaitement hétérodoxe ? C'est parce que nous manquons de ces prémisses, que le plus souvent de telles « autorités » dégénèrent en cas pathologique ; qu'elles ne manquent jamais de disciples plus ou moins fidèles ne les rend pas moins suspectes.

Peut-être alors le texte que nous citions ici au tout début, emprunté à l'introduction que nous venons de commenter, indique-t-il déjà une direction plus précise. La psychothérapie jungienne est une relation dialectique entre médecin et patient[20], une confrontation entre deux totalités, deux ensembles psychiques, pour laquelle tout le savoir de la science n'est qu'un instrument. La grande affaire est la métamorphose (*Wandlung*), la « conversion », mais où il s'agit de se convertir à Soi-même, ce qui est peut-être la plus difficile des

conversions, car rien là n'est prédéterminé d'avance, tout est indéterminé et indéterminable : le seul critère y est – comme dans le bouddhisme – l'évanouissement, la disparition du moi égotifiant et égotifié (*Ichhaftigkeit*). L'atmosphère traditionnelle, le sol de la culture spirituelle du bouddhisme que présuppose le Zen, n'a pas son identique chez nous, en Occident, mais elle a son homologue. Lui correspond toute notre propre culture spirituelle qui veut qu'il soit nécessaire même de produire un moi conscient, un entendement conscient avant de songer à abolir la forme égotifiée. On pressentira alors que cette relation dialectique peut s'instituer avec un livre, à condition que l'on sache lire et affronter un livre comme on lit et affronte une âme. Alors nous apprenons à tourner notre œil au-dedans pour trouver celui que nous cherchions au-dehors[21]. L'intellect retrouvé pourra tomber dans les tourments d'un enfantement (*Geburt*) démoniaque, errer dans les labyrinthes, être menacé d'illusion, et de la pire de toutes : l'abyssale et silencieuse solitude dans un temps qu'il appelle le sien[22]. Pour trouver un parallèle oriental aux tourments et catastrophes qui menacent l'Occidental sur le chemin de son initiation à son être total, il faudra lire le *Bardo Thödol* à rebours. Nous le ferons plus loin avec Jung qui nous y convie, et nous serons acheminés à retrouver pour nous-mêmes la réponse la plus personnelle que C.G. Jung a lui-même donnée à cette situation de conscience, à la forme d'existence psychique de l'homme d'Occident de nos jours. Une autre leçon va nous rapprocher encore de cette réponse. Le Zen n'exerce heureusement pas le même attrait que les techniques du Hatha Yoga, par exemple, sur l'Européen en mal de pensée physiologique. La voie de la méditation qui engendre le « corps spirituel » est tout autre ; la méditation de la Terre pure est un des plus illustres exemples de yoga mettant en œuvre des exercices purement psychiques, exemple devant lequel nous nous sentons infiniment plus à l'aise que devant des gymnastiques ou des pratiques physiologiques pour nous aberrantes. L'amplification des symboles transmis par le *secret de la Fleur d'or*, nous y révélera au mieux le processus spirituel impliqué par la thérapeutique de l'âme chez Jung, qui du même coup est une réponse directe à la question : qu'est-ce que tout cela signifie pour nous ?

1. *Peut-être un aperçu général sur l'emploi du mot âme ici. Sens bouddhique. Sens de Jung. Synthèse entre négation et négation de la négation.*

2. Carl Gustav Jung, « Préface à Suzuki : "La grande délivrance" », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 200 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 881, n. 8.

3. *Ibid.*, p. 201, n. 12 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 884, n. 11. Tiré de D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 2003, p. 25.

4. K. Nukariya, *The religion of the Samurai : a study of Zen philosophy and discipline in China and Japan, London, Luzac & co.*, 1913, p. 132. Cité dans Carl Gustav Jung, « Préface à Suzuki : "La grande délivrance" », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 201, n. 13 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 884, n. 12.

5. Carl Gustav Jung, « Préface à Suzuki : "La grande délivrance" », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 201-202 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 885.

6. *Ibid.*, p. 202 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 887.

7. *Cf. Sermons, trad. J. Ancelet-Hustache*, t. II, p. 149. Cité dans Carl Gustav Jung, « Préface à Suzuki : "La grande délivrance" », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 202 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 887.

8. *Cf.* D. T. Suzuki, *Die grosse Befreiung : Einführung in den Zen-Buddhismus, Geleitwort von C. G. Jung*, Leipzig, Weller, 1939, p. 125, *Les cris, le nez écrasé*. (Voir D. T. Suzuki, *Introduction au bouddhisme zen*, Paris, Buchet-Chastel, 1978).

9. Carl Gustav Jung, « Préface à Suzuki : "La grande délivrance" », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 204 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 890. *Cf.* J. von Ruysbroeck, *Œuvres choisies*, trad. du moyen néerlandais et présentation par J. A. Bizet, Paris, Aubier, 1946, p. 228, « et il doit grimper sur l'arbre de la foi, qui pousse de haut en bas car il a ses racines dans la divinité ».

10. Carl Gustav Jung, « Préface à Suzuki : "La grande délivrance" », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 205, n. 28 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 890, n. 28. « Seigneur enseigne moi ta doctrine qui se fonde *Selbst-Natur des Geistes* » (citation provenant du *Laṅkāvatāra sūtra*. Suzuki, *Essais* I.)

11. XXX

12. Carl Gustav Jung, « Préface à Suzuki : "La grande délivrance" », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 207 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 892.

13. XXX

14. (Vide dans l'original) Carl Gustav Jung, « Préface à Suzuki : "La grande délivrance" », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 207-208 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 894, n. 33. « Un maître dit à son disciple : "Je n'ai effectivement rien à te communiquer ; et si je m'y essayais tout de même, je te donnerais l'occasion de rire de moi par la suite. De plus, tout ce que je pourrais t'apprendre m'appartient et ne deviendra jamais ta propriété." Cité d'après Suzuki, *Essais*, p. 91.

15. « On entend par Kōan une question, affirmation ou action paradoxale du Maître. D'après la description de Suzuki, il semble qu'il s'agit principalement de "questions de maître" transmises à travers les générations sous forme d'anecdotes. Un exemple classique à ce sujet est fourni par l'anecdote du "wou" ou "mou" : Un moine demande un jour au Maître : "Le chien possède-t-il aussi la nature du Bouddha ?" À quoi le maître répondit : "Wou." Par ce "wou", le Maître exprime tout simplement, d'après Suzuki, la réponse que le chien lui-même aurait faite à cette question. » Carl Gustav Jung, « Préface à Suzuki : "La grande délivrance" », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 208 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 894. *Cf.* Suzuki, *Essais*, II, p 84, 90.

16. Carl Gustav Jung, « Préface à Suzuki : "La grande délivrance" », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 210-211 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 898.

17. Suzuki 26, n. 1.

18. Carl Gustav Jung, « Préface à Suzuki : “La grande délivrance” », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 211 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 899.

19. *Ibid.*, p. 212 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 899. *« L’inconscient est le sol nourricier de toute affirmation métaphysique, de toute mythologie, de toute philosophie (dans la mesure où elle n’est pas simplement critique) et de toutes les formes de vie reposant sur des fondements psychologiques. »*

20. *Ibid.*, p. 213 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 904.

21. *Ibid.*, p. 215 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 905.

22. *Ibid*. *Nietzsche et l’expérience Dionysos*.

2

La Terre pure (sur *La Psychologie de la méditation orientale*)

Avec l'essai de C.G. Jung sur la psychologie de la méditation orientale, nous restons encore dans le climat spirituel du Japon où nous fit vivre le Zen. Le texte qui y est analysé et amplifié appartient en effet aux textes sacrés fondamentaux du bouddhisme de la Terre pure qui trouva son éclosion parfaite principalement dans les deux écoles fondée au XIIe siècle et au XIIIe siècle au Japon respectivement par Gentrū Honen (1133-1218) fondateur de la secte Jôdo ou secte de la Terre pure et par son disciple Shinzan (1173-1262) fondateur de la secte la « Terre pure » (*Jôdo shinshu*). Mais les origines en sont beaucoup plus lointaines. Ce bouddha Amida est l'un des cinq « bouddhas de méditation » (*Dhyâni bouddha*) introduit par le mahayana comme hypostase (le terme est approximatif), d'un pur bouddha originel (*Âdibuddha* ou *Mahābuddha*), sans qu'il soit possible de dire les raisons qui ont provoqué cet essor métaphysique ; tout ce que l'on peut constater, c'est que le mouvement semble associé à l'expansion qui porta le bouddhisme hors des frontières de l'Inde. Plus précisément encore, le nom du bouddha qui donna son nom à l'« amidisme » japonais, est sous sa forme originelle en sanscrit *Amitâbha* (Lumière infinie) ou *Amitâyus* (Durée infinie). Occupant une place fixe dans les mandalas, il règne

sur le paradis de l'Ouest, sa propre Terre de bouddha, terre de félicité ou *Sukhāvati*, dont sa compassion ouvre l'accès à ses fidèles, c'est-à-dire à ceux en qui la Foi – ou son vœu – a fait naître le propre vœu de renaître en cette Terre, où « ils s'acheminent vers le Nirvâna sans sortir de l'extase et de la béatitude [1] ».

Les origines du culte de la Terre pure (totalement ignorée du Petit Véhicule) posent un des problèmes les plus obscurs de l'histoire du Mahâyâna. Un iranisant ne peut que se rallier au jugement qui recherche les facteurs de son triomphe dans la propagation du bouddhisme hors de l'Inde, principalement dans cette zone intermédiaire de la Sérinde où dominait l'influence iranienne [2]. Avec les deux principaux bodhisattva (ces « héros de l'esprit d'Éveil ») qui l'assistent (*Avalokitésvara* et *Mahâsthâmapzapta*), *Amida-Amitabha* forme en effet une triade où les connotations dominantes sont celles de Durée infinie, de Lumière infinie, et de Force Victorieuse. Toutes ces représentations sont familières aux religions iraniennes : Temps infini du zervanisme, Lumières infinies du mazdéisme, Mithra du mithraïsme qui a permis d'évoquer *Maytrya* le consolateur, bouddha des temps futurs dont la relation avec *Amitābha* n'est pas une connexion fortuite. Est-il besoin de rappeler le fait bien connu que les premiers traducteurs (du sanskrit en chinois) des textes du Mahāyāna au IIe siècle, ont été des Arsacides, des Parthes, des Sogdiens et que l'empire Kashan était autant mazdéen que bouddhiste ? Cependant, il semble bien que la démonstration « historique » s'engage ici dans une voie sans espoir, tant les traces « matérielles » se sont effacées. Ne seraient pas plus convaincantes les dénégations fondées sur une pure causalité historique, c'est-à-dire celles qui croient démontrer que tel ou tel nombre de facteurs suffit à produire tel résultat, comme si l'existence personnelle ne créait pas un fait absolument irréductible. Peut-être y a-t-il une autre voie, par laquelle pourraient être valorisées positivement les affinités qui se découvrent par exemple, d'une part entre les conceptions mazdéennes dominantes des Fravartis s'incarnant volontairement dans les Saoshyant, et d'autre part les figures du bouddha de la Terre pure. On a plus d'une fois comparé les figures d'*Amahraspand* et *Izad* du Mazdéisme avec les archanges et les anges du judéo-christianisme. La tâche, certes, n'est pas

vaine. Mais si, d'autre part, les bodhisattvas[3] (héros de l'esprit d'Éveil) sont également proposés comme « anges » du Mahayana[4], ces figures ont en effet peut-être plus d'affinités encore avec ce que sont véritablement les « archanges et anges » du mazdéisme par rapport à la condition humaine, à ses raisons d'être et à ses perspectives. Le rôle du manichéisme ne peut être oublié ici. Mais ce n'est certes pas sur la voie de l'historicisme que le problème de ces relations est à repenser ; il est stupéfiant que les métamorphoses de figures divines soient le plus souvent traitées comme on traiterait des changements d'état civil, voire comme des refontes d'objets de vitrine renvoyés de temps en temps à la fabrique. Mais en quoi consiste le fait spirituel comme tel – et rien d'autre ? Les termes du problème ne sont intelligibles et résolubles que par une méditation dont, précisément, les « méditations » de Jung que nous commentons ici sont un exemple montrant la voie, et c'est pourquoi le problème dont la Terre pure est un cas exemplaire, devait être soulevé. C'est peut-être là créer un « fait » que notre science des religions appréciera d'instinct comme « dangereux » ; mais elle a d'autres dangers à courir, celui de s'écrouler sous l'amas d'une éruption croissante, sans autre signification que d'alimenter des polémiques stériles, incapable qu'elle est de répondre à l'attente silencieuse qui lui avait fait confiance, ou bien laissant la place aux improvisations brouillonnes d'amateurs.

Les origines spirituelles de l'amidisme sont liées à cette forme d'existence spirituelle qu'évoque le terme de *bhakti*, dévotion, amour. Lorsque sous un bouddha antérieur à celui que nous regardons comme le « bouddha historique », Amida n'était encore que le bodhisattva Dhazmakara, il forma le vœu de ne pas recevoir l'Éveil correct-complet, de refuser le suprême état de nirvâna, « tant que dans les dix directions il restera des êtres croyant en moi et m'aimant de tout leur esprit, désirant naître en mon royaume, et qu'ils n'y naissent pas ». Vœu qui définit parfaitement l'essence d'un bodhisattva comme l'être idéal du bouddhisme mahâyâniste. C'est ainsi que les sectes de la Terre pure éprouvent la relation d'Amida avec les êtres comme un amour infini, désirant les sauver de la souffrance et de l'ignorance, à jamais sans courroux ni colère. C'est ce salut des humains opéré par pure compassion et par grâce d'amour, qui a éveillé le

sentiment d’une affinité avec la doctrine du salut par grâce et bonté pure, chez Luther ; Rudolf Otto en a rapporté l’émouvant témoignage[5]. Si l’homme pense de toutes ses forces, jusqu’aux limites de son énergie spirituelle, au paradis de l’Ouest d’Amida, pour éprouver, en écoutant les *sûtras*, la foi absolue dans le vœu d’Amida et pour former lui-même le vœu d’y renaître, c’est d’ores et déjà qu’il est assuré de renaître après la mort en la Terre pure. Les moyens offerts aux fidèles pour cette relation spirituelle éclose dans un élan de foi et d’amour sont conditionnés essentiellement par cette doctrine que « le bodhisattva qui, en entendant le nom du bouddha *Amitâbha*, désire le voir, peut le voir en pensant constamment à la région où il est[6] ». À très grands traits, et sans rappeler ici comment les deux aspects de la méthode ont pu se combiner ou l’une supplanter l’autre, ce « penser au bouddha » a pu s’identifier avec « prononcer le nom » (*nomen est numen* !). C’est alors la récitation du nom d’Amida, pratique désignée comme *nembutsu* (*namu Amida butsu*, adoration du bouddha de Lumière infinie). D’autre part, par la pratique de la méditation visualisante, à mesure que l’esprit se purifie par cet exercice, le bouddha *Amitâbha* s’y réfléchit comme dans un miroir ; le bouddha et l’esprit du méditant s’identifiant, il est aussi vrai de dire que, dans ce miroir, l’esprit se regarde soi-même, ou le bouddha soi-même. Pour cette méditation visualisante, les textes fondamentaux de la secte de la Terre pure offrent un support aux ressources illimitées : avant tout le *Sukhavatîvyûhâ*, où déjà l’énoncé des quarante huit vœux composant le grand vœu solennel d’*Amitâbha* contient la description des beautés de la Terre pure, de la splendeur des êtres qui y renaissent, des merveilles de leur contemplation et de leur extase démiurgiques. Ensuite, l’*Amitâyur-dhyâna-sûtra*, ou *sûtra* de la méditation du bouddha de Durée infinie ; c’est un enseignement dispensé par le bouddha *Sâkyamuni* à la reine *Vaidehî* et à ses cinq cents suivantes, les invitant à pratiquer seize formes de méditation sur la Terre pure et sur son seigneur, le bouddha du Soleil couchant de la Lumière infinie. C’est ce dernier *sûtra* qui forme le *textbook* de l’étude de Jung sur la philosophie de la méditation orientale, dont il nous faut rappeler brièvement les données, pour en suivre alors le commentaire et l’amplification.

Des seize formes de méditation, l'étude ne retient que quelques-unes, dont l'importance semble se révéler primordiale dans la pratique de ce yoga qui permet de renaître dans le paradis d'Amitâbha. Pour l'atteindre, il faut produire une perception du paradis d'occident par la pensée concentrée : se tourner vers l'ouest, ordonner les pensées par une méditation concentrée sur le soleil couchant ; y fixer la conscience, le voir, puis fermer les yeux en maintenant cette Image, claire et stable : c'est la première méditation, la perception mentale du Soleil. Il faut ensuite produire la perception de l'Eau : contempler l'eau limpide, en maintenir l'Image sans altération. Puis, produire la perception de la Glace, l'imaginer brillante et transparente, puis imaginer l'apparition du lapis-lazuli : « Le sol en est constitué : en sa profondeur diaphane, tu distingues nettement la bannière d'or aux sept joyaux, s'étendant dans les huit directions du compas. Sur ce sol de lapis lazuli, des câbles d'or liés en croix. » Cette perception une fois formée, méditer chaque partie constitutive, l'une après l'autre, les images absolument claires, sans trouble, les yeux ouverts ou fermés – et cela incessamment, sauf pendant le sommeil. Celui qui a réalisé l'état de cette perception, celui qui a atteint l'état de *samâdhi* (concentration, introspection) est en mesure de voir la Terre de félicité, la *Sukhvati*, clairement et distinctement ; c'est un état qui ne peut être complètement expliqué ; c'est la troisième forme de méditation. Il faut méditer sur l'arbre aux joyaux de la Terre d'*Amitâbha* ; il faut en « visualiser » l'Eau qui se trouve répartie en sept lacs. Au milieu de chaque lac soixante millions de fleurs de lotus, chacune constituée de sept joyaux. Toutes les fleurs sont parfaitement rondes et d'égale grandeur. L'eau qui coule entre les fleurs produit des sons mélodieux.

Alors, il faut pratiquer la méditation d'*Amitâbha* lui-même : former la perception d'une fleur de lotus sur le sol aux sept joyaux. Chaque fleur possède quatre-vingt quatre mille feuilles, chaque feuille autant de nervures, chaque nervure autant de rayons, dont chacun individuellement peut être distingué clairement… Après quoi tu pourras percevoir le bouddha, car le corps de chaque bouddha parfait est Corps d'Essence (*dharmaykaya*), de sorte qu'il peut pénétrer dans la conscience de tous les êtres. Si tu perçois le bouddha, ta conscience possède les trente deux signes de perfection que tu perçois dans le bouddha.

Finalement, c’est ta conscience qui devient, ou mieux, qui est en fait bouddha. L’océan du vrai et universel savoir de tous les bouddhas a sa source dans notre propre conscience et pensée. C’est pourquoi tu dois diriger ta pensée avec une attention sans partage sur une méditation parfaite formant la perception de ce bouddha parfait (*Tathâgata*), l’Arhat, le Saint, le parfait Illuminé… Si tu l’as vu siégeant sur le lotus, ta vue spirituelle deviendra claire, tu pourras voir la beauté de cette Terre de bouddha, et avec elle tous les bouddhas des dix univers… De ceux qui pratiquent cette méditation, il est dit qu’ils ont vu le corps de tous les bouddhas, et qu’ils en percevront aussi l’Esprit qui est la grande compassion… Si tu as atteint cette perception, tu te formeras l’Image de toi-même, telle que tu naîtras au monde de la félicité, dans la région de l’ouest, siégeant les jambes croisées sur une fleur de lotus. Cette fleur t’enferme en elle, et puis elle se déploie. Lorsqu’elle s’épanouit, ton corps est entouré de cinq cents rayons de lumière claire. Tes yeux sont ouverts, de sorte que tu vois la multitude des bouddhas et des *boddhisattvas*, comme ils remplissent tout le ciel…

Nous avons résumé à l’extrême ce texte aux images fascinantes, mais on ne pouvait se contenter d’une simple référence pour apprécier l’exégèse qui de figure en figure doit nous reconduire au symbole central, celui qui, au terme de cette esquisse, nous sera présenté comme « corps de diamant ». Suivons-en la marche en compagnie de Jung. La caractéristique initiale de l’exercice est la concentration sur le Soleil couchant. L’image peut en rester fixée sur la rétine quelque temps, une fois les yeux fermés, sans qu’il y ait ici à proprement parler d’hypnose : il s’agit d’une méditation, d’une ré-flexion, une « réalisation du soleil », de ses propriétés et significations, il s’agit de s’y rendre soi-même translucide comme en un « en-soleillement » interne. La figure circulaire jouant un grand rôle dans la suite des méditations, le disque solaire se présente comme un modèle pour les Images que la méditation devra produire ensuite, y projetant d’avance sa lumière. La méditation de l’Eau qui lui succède ne prend plus pour support une impression sensible, mais est produite par l’Imagination active de la surface miroitante, réfléchissant parfaitement la lumière solaire. Puis la même Imagination active transforme cette Eau en une Glace luminescente et diaphane.

L’analyse découvre ici un processus en parfaite correspondance avec les phases de transmutation intérieure que permettent ailleurs de dégager les symboles de l’opération alchimique en ses phases successives. Une première transmutation opérée par l’organe de la Méditation, c’est-à-dire l’Imagination active, est celle de la lumière déjà immatérielle de l’Image solaire en la matière de l’Eau qui est également à l’état subtil. Finalement cette Eau prend la stabilité « matérielle » de la glace. La vision subit ainsi une concrétisation (*solve et coagula*), grâce à laquelle se solidifie, se coagule la création Imaginée ; celle-ci prend dès lors la place de la Nature physique ; le monde de la matière sensible de l’espace naturel est transmué en une réalité nouvelle. La glace à la teinte naturellement bleutée se transmue alors en lapis-lazuli, et avec ce sol de consistance minérale, certes lumineux et transparent puisque de condition imaginative subtile), est créé un fondement réel, absolu. La méditation plongeant dans la transparence du sol bleu semblable à un lac de verre, discerne, flamboyant dans la profondeur, la bannière d’or. Des transmutations successives, voici donc que prend naissance le symbole ; l’alchimie de la méditation a intensifié encore l’énergie irradiante de l’Image solaire initiale : le symbole ogdoadique brille comme mille millions de soleils, tandis que les câbles d’or étendant leurs réseaux sur le « système » notifient que la stabilité en est assurée, qu’aucun effondrement ne peut menacer le processus imaginatif. Le symbole aux huit rayons est déjà la Terre pure d’*Amitâbha* ; l’eau de ses lacs aux sonorités admirables, correspondant ici à l’*Aqua permanens* des alchimistes, est l’*Aqua doctrina*, la pure doctrine du bouddha de la Terre pure. Et c’est là au cœur que se produit l’épiphanie imaginative du bouddha *Amitâbha*, coïncidant avec l’intention de la psyché active du méditant : c’est-à-dire que l’âme qui produit ces perceptions et ces images, c’est Bouddha lui-même. Ou plus précisément dit : la figure de bouddha *Amitâbha* siégeant au cœur d’un lotus au centre de sa Terre octogonale. Le bouddha dont la Grande Compassion accueille tous les êtres, donc aussi le méditant, se dessine, se propose dans la vision, et se révèle comme le soi authentique du méditant, libéré au terme d’un long exercice de reconstruction spirituelle, de la forme égotifiée et égotifiante du Moi qui aveugle, sépare et isole dans les antinomies illusoires de l’être et du non-être.

On voit ainsi que le symbole de la Terre pure est un exemple excellent des « symboles unificateurs », lesquels n'apparaissent que lorsque l'on arrive au terme de la voie d'individuation – terme qui rapproche de l'enseignement bouddhique et qui ne doit plus sonner comme un paradoxe puisque nous savons que cette individuation, terme du processus de transmutation de la psyché tel que la psychologie de Jung le met en œuvre, veut justement dire la libération de la conscience égotifiante. C'est l'équilibre qui s'établit entre le soi et l'inconscient lorsque le psychisme intérieur « a été éprouvé comme aussi réel, aussi efficace et psychologiquement aussi vrai que le monde de la réalité extérieure[7] » ; alors apparaissent « ces symboles » qui reproduisent l'*imago* de la totalité psychique, c'est dans le cas présent le mandala de la Terre pure, au centre duquel est visualisée la figure du bouddha Amida comme symbole central et unificateur du Soi.

Alors ici aussi, comme en chacun de ces exercices bouddhiques jungiens, la question se pose : qu'est-ce qu'au point de vue de l'efficacité spirituelle pratique, tout cela signifie-t-il pour nous ? Bien entendu, la mise en garde ne peut être que répétée : il ne peut s'agir d'une imitation puérile, voire d'une « singerie » qui serait simplement l'occasion de diversifier les projections inconscientes. En revanche si le yoga de la Terre pure nous apparaît peut-être plus proche que tout autre, et s'il convient d'en parler avec un respect que notre propre rationalisme n'a pas toujours observé, hélas ! à l'égard de notre propre *mysterium fidei* chrétien, il serait tout à fait insuffisant de se limiter à dire, sous le prétexte qu'en général les formes et figures du bouddhisme ont été déterminées par de tout autres conditions que les nôtres dans l'histoire de l'esprit, que sa signification présente serait avant tout une signification documentaire à titre comparatif. Ce serait là du pur historicisme, la pire forme égotifiante de la conscience scientifique, aliénant les responsabilités de sa propre présence en se projetant dans une objectivité fictive. Nous avions essayé, déjà ci-dessus, de dégager le rapport qui fonde à la fois la ressemblance et le contraste entre le processus constitutif de la thérapeutique de l'âme chez Jung, d'une part, et les initiations pratiquées dans les cultures traditionnelles, d'autre part. Le

contraste consiste essentiellement en ceci que ces dernières se caractérisent par l'observance de rites et de symboles déterminés et imposés par une Tradition, tandis que la psychothérapeutique vise essentiellement à provoquer une production naturelle et spontanée des symboles. Bref, les initiations traditionnelles tendent à provoquer au tréfonds de l'âme et de la conscience, l'éclosion d'une image et d'une conception dont elles font elles-mêmes partie, à laquelle elles appartiennent elles-mêmes et qu'elles représentent. En revanche, si le processus d'individuation jungien tend à une intégration spirituelle, éthique et religieuse, dont le programme n'est pas fixé à l'avance, mais est conditionné par la formation et les recherches spontanées de chacun ; si, par conséquent, la forme sous laquelle fera éclosion sa conception du monde, son « symbole unificateur », est bien le fruit et le résultat de sa propre expérience – et non pas déjà le contenu proposé au cours de la « préparation » – alors, l'on entrevoit quelle signification il peut y avoir à s'interroger sur le sens d'une intégration possible, diversifiée selon les cas, des hautes doctrines et pratiques spirituelles du bouddhisme.

C'est pourquoi le rapprochement ici encore esquissé par Jung entre la méditation de la Terre pure et la méthode spirituelle des *Exercices* de saint Ignace[8], est éminemment instructif. Leur homologie se révèle dans le fait que l'une et l'autre, à la différence du Zen, proposent à la réalisation mentale un schéma qui en fixe d'avance les phases et le parcours et en prévoit le terme. Pour notre part, nous croyons cependant nécessaire de faire ressortir entre elles deux une différence structurelle capitale : à très grands traits, l'on a d'une part une méthode tendant à la reproduction mentale des données sensibles des événements d'une histoire sacrée accomplie ou à venir, tandis que l'on a d'autre part la transmutation opérée par une Méditation alchimique qui transforme toutes les données sensibles en symboles, équivalant à une instauration ontologique du monde intermédiaire de l'Imaginé. Ici, la production des symboles accomplit littéralement une transmutation de la psyché – et l'iconographie mentale qui en est le réceptacle et le soutien, est le signe, l'annonce de cette transmutation. Le méditant est progressivement transféré de l'avant-scène du phénomène visible à

un arrière-plan, c'est-à-dire au sens spirituel des méditations[9] ; il est ainsi transféré dans la sphère psychique où Soleil et Eau sont dépouillés de leur objectivité physique et deviennent les symbole de contenus psychiques ; la méditation équivaut à une descente à la source psychique, vers l'Inconscient lui-même des profondeurs duquel le Soleil et l'Eau ont émergé, entre une multitude d'images symboliques possibles, sans que leur spontanéité n'ait justement rien d'arbitraire comme telle. Avec le sol de lapis-lazuli le méditant a créé en quelque sorte pour sa vision un « corps solide », grâce à quoi les figures de son monde intérieur assument une réalité concrète qui prend la place du monde extérieur. Dans l'étendard d'or contemplé à travers la transparence de ce sol en minéral mystique, il voit en quelque sorte une figure de la Source de la conscience, auparavant invisible et infigurée, voire infigurable. Pour le *Dhyâna* (la méditation, l'extase) comme descente en la profondeur de l'inconscient, cet étendard prend forme et figure. Semblablement au transfert d'énergie spirituelle déjà observé à propos du Zen, tout se passe ici comme si la lumière de la conscience qui a cessé d'éclairer les objets du monde sensible extérieur, révélait peu à peu l'obscur de l'Inexploré, d'où monte alors l'Image primordiale, bouddha *Amitâbha* comme *imago* de la totalité psychique.

Nous venons de relever une première différence nonobstant la ressemblance, entre le yoga de la Terre pure et les *Exercices* ignaciens. Il en est une autre d'un extrême intérêt. Sans doute les deux méthodes ont comme trait commun de chercher la réussite en prescrivant au méditant l'objet de sa contemplation, en lui indiquant l'Image sur laquelle il doit se concentrer. Ce faisant, l'une et l'autre ont pour souci d'éliminer les « fantaisies » sans valeurs, l'égarement et la déroute que provoquerait l'effondrement d'un schéma mental mal réglé, mais là même, la différence se révèle. Bien entendu, nous ne voulons pas nous arrêter ici aux critiques souvent violentes qui, de l'intérieur ou de l'extérieur de l'Église romaine, ont pu être formulées contre la méthode ignacienne ; le plus souvent, ces critiques procèdent d'un préjugé hautain, d'un mépris intellectualiste pour l'Image et la réalité des Images, dont la valorisation est précisément une originalité dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. Mais il reste que la

pratique dirigée des *Exercices* se passe dans le cadre spirituel et institutionnel de l'Église romaine ; ce n'est pas notre affaire de juger de ses réussites ou de ses échecs. Simplement, on peut observer que, même si le yoga amidique prescrit un schéma de méditation, la secte bouddhique de la Terre pure est loin d'offrir un « cadre » qui ressemble à celui de l'Église au sens occidental. Il y a plus encore. Le péril dont le pressentiment inspire un schéma de méditation ignoré par exemple du Zen – ce péril se révèle tout différent de part et d'autre. Nous avons signalé que le texte-guide de la méditation de la Terre pure ne prévoit pas d'échec, d'effondrement, et cette « imprévision » révèle une différence structurelle des zones psychiques à franchir, que Jung analyse avec un admirable discernement[10].

La « zone dangereuse » à traverser est celle qui, dans la terminologie jungienne, est désignée comme l'Inconscient personnel : c'est la zone d'ombres qui recèle tout ce que l'on voudrait bien ne pas s'avouer, tout ce que l'on préférerait oublier, sentiments et souvenirs refoulés, tout « ce qui est pensé et ressenti de façon subliminale » et projeté dans les « autres », tant il est plus commode de prêcher aux autres ce qu'ils devraient être ou faire, que de commencer l'amélioration de l'ensemble par l'amélioration de soi-même. La zone d'ombre qu'il faut traverser et parcourir, sous peine de ne jamais atteindre une trace de ce que promet le yoga, englobe aussi bien le préconscient que le subconscient – ces champs limites de la dogmatique freudienne dont le *Bardo Thödol* sera ci-dessous l'occasion de définir la fonction. La méditation bouddhique nous révèle à la fois comment le problème de son intégration pour nous ne se poserait même pas en termes de psychanalyse freudienne, et comment, se posant en fait grâce à la psychologie jungienne de l'Inconscient, il en justifie aussi toutes les mises en garde contre toute acceptation sans critique du yoga par un Européen.

C'est que, cette zone d'ombre, la méditation bouddhique la suppose d'ores et déjà franchie : c'est pourquoi elle ne prévoit ni déroute ni effondrement parmi les « fantaisies » divagantes qui n'ont bien entendu rien à voir avec cette Imagination active capable de transmuer, de donner une substance psychique

réelle aux visions. Certes, l'expérience bouddhique connaît bien le monde des *kléias* (passions), mais elle ne connaît pas le conflit moral qu'il signifie pour nous, le « dilemme éthique qui nous sépare de notre ombre » – la connaissance de l'esprit contre la nature. C'est pourquoi le sol de lapis-lazuli nous demeure, à nous opaque, car il faut d'abord répondre à la question du Mal dans la nature et dans le monde « naturel[11] ». En revanche, interprété dans les termes de la psychologie de Jung, le yoga de la Terre pure peut nous montrer ce à quoi il accède.

Suivons de près l'interprétation. Parce qu'il présuppose que la zone d'ombres de nos « fantaisies » personnelles, c'est-à-dire l'inconscient personnel, a été franchi*, le Sûtra de la Méditation* du bouddha *Amitâyus* progresse en suscitant des figures symboliques qui, de prime abord, peuvent nous sembler étranges : une figure géométrique radiaire, une ogdoade, et au cœur un lotus sur lequel siège un bouddha. L'expérience décisive, c'est finalement lorsque le méditant reconnaît qu'il est lui-même bouddha : dénoué alors est le nœud du destin noué par le « récit » qui sert de cadre. Le symbole en structure concentrique n'apparaît à la vision mentale que lorsque la concentration a détaché l'intérêt de toutes les impressions du monde des sens – d'où l'alchimie préalable. Le monde de la conscience cramponnée aux objets, aux représentations des objets extérieurs, ce monde s'efface, et alors monte de la profondeur du lapis-lazuli, en un exhaussement d'éclat illimité, le monde d'*Amitâbha*. Psychologiquement, cela veut dire que, derrière ou au-dessous du monde des instincts et des « fantaisies » personnelles, il existe une couche plus profonde de l'Inconscient. Contrastant avec le désordre chaotique des *Kléias*, elle est d'une harmonie et d'une ordonnance suprêmes ; à leur multitude désordonnée, elle oppose l'unité omnicompréhensive du *bodhimandala*, le cercle magique et enchanté de l'Éveil ou de l'Illumination. L'Inconscient suprapersonnel embrassant la totalité psycho-cosmique, n'apparaît qu'à travers le sol diaphane de lapis-lazuli, c'est-à-dire lorsqu'est devenu transparent cet Inconscient personnel, simple couche superficielle reposant sur le fondement qu'est l'inconscient collectif. Toute la puissance et l'extrême fécondité de

l'analytique jungienne se montrent ici dans cette intégration poursuivie comme une méditation de la méditation bouddhique, justifiant sous un nouvel aspect cette revendication d'un rôle unique que nous avions déjà pu lire dans l'essai sur le Zen. Mais ce concept actif de la phénoménologie psychique de Jung, le mot « collectif » a créé parfois des malentendus, nous le savons ; il s'agit simplement par là de désigner une structure générale de la psyché, une morphologie psychique universelle, de même qu'il y a une morphologie commune du corps humain. On pourrait préférer Transconscience tout court, soit. Il reste que « c'est le Donné primordial d'où ne cesse de surgir le concept », « le prodigieux héritage spirituel de l'évolution du genre qui renaît, revient dans chaque structure individuelle ». Une des notions qui différencie le plus radicalement la psychologie complexe de Jung de la psychologie de Freud, dans ses propos et dans ses résultats, est là. Car les Images de cet Inconscient plus profond sont d'un caractère mythologique ; elles sont supra-personnelles et communes en puissance à tous les humains ; en forme et en contenu, elles concordent avec les représentations primordiales qui sont à la base des mythologies – et c'est en quoi notre psychologie occidentale est à la mesure du Yoga, en ce sens qu'elle est capable de montrer scientifiquement l'existence d'une couche ou assise d'unité plus profonde de l'Inconscient. Il n'est pas surprenant que, pénétré de cette remarquable concordance, Jung ait choisi le terme sanskrit de *mandala* pour désigner cet ordre concentrique dans lequel se rangent les motifs mythologiques dont la présence a été décodée par lui dans l'Inconscient suprapersonnel. Le champ d'investigation est immense, car chaque *Imago mundi* en fournit un thème[12] ; l'iconographie chrétienne en fournit maints exemples – autant les faits psycho-spirituels qui sont beaucoup moins « ce qui est à expliquer » que « ce qui explique ». Je veux dire ces récurrences, devant lesquelles reste démunie l'explication historique cherchant en surface une filiation par voie causale (filiation ou influence), etc., dont la **** ne se retrouvera jamais.

Et cet essai sur le Yoga de la Terre pure, se termine par un lent adagio qui semble se perdre dans un silence où menace une lourde question. Si nous omettons le cas-limite des paradoxes mystiques d'un maître Eckhart, d'un

angelus Silesius et de quelques autres, il reste qu'entre *mandala* chrétien et *mandala* bouddhique subsiste une subtile et énorme différence. Le bouddhiste expérimente dans sa méditation son identité avec le bouddha : [13]

(*comparer les locutions théopathiques du soufisme, Bistami – Rûzbehân – le recueil de Darû Shakûh*) ;

certes nos catégories philosophiques propres ont pu et peuvent nous faire commettre bien des malentendus sur les conditions et le sens de cette identité (car nous nous mettons toujours devant des alternatives, nous sommant de décider entre monothéisme, polythéisme, panthéisme ! Il n'y a pas à discuter ici). Il reste que l'expérience spirituelle du chrétien tend à s'exprimer non pas sous une forme telle que « Je suis Christ », mais en accord avec la formule paulinienne « C'est Christ qui vit en moi ». Le chrétien provient du monde de la conscience périssable, éphémère et égotifiée ; le bouddhiste repose encore sur le fond éternel de la Nature intérieure encore en état d'union avec la divinité [14]. Ce contraste pose de par lui-même comme une question muette (l'intégration possible par-delà toute stérile confrontation dogmatique ?).

Le *Commentaire du Bardo Thödol* nous ouvrira finalement une allusion dont le sens et le prolongement se découvrent à la fin de l'*Essai sur le secret de la Fleur d'or,* lorsque nous serons renvoyés à la réponse la plus personnelle donnée ailleurs par Jung.

1. XXX

2. XXX

3. XXX

4. XXX

5. XXX

6. Carl Gustav Jung, « À propos de la psychologie de la méditation orientale (*Zur Psychologie östlicher Meditation*) », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 227 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 926. [Ce texte a d'abord été publié dans *Symbolik des Geistes : Studien über psychische Phänomenologie* sous la direction de R. Schärf, R., Zurich, Rascher, 1948.]

7. *Cf. ici à Tucci.*

8. *Cf*. Carl Gustav Jung, « À propos de la psychologie de la méditation orientale », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 232 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 937.

9. *Ibid.*, p. 232 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 935.

10. *Ibid*., p. 233-234 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 939-940.

11. *Ibid*., p. 234 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 942.

12. *C'est-à-dire par voie historique, v.g. si nous cherchons la valeur introspective de la philosophie médiévale de la Nature, nous voyons qu'elle se meut toujours en cercle. Ibid., p. 235 ; Gesammelte Werke, vol. XI, § 944. D'où par cette voie psychologique expérimentale les cas de récurrence du mandala réf. À Pl. in G.F. Psy. A., et Jacobi.*

13. *Il y aurait à comparer les locutions théopathiques du soufisme de Bistami ou de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî.*

14. Carl Gustav Jung, « À propos de la psychologie de la méditation orientale », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 237 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 949.

3

Le livre des morts tibétain (sur *le Bardo Thödol*)

Tout ce qui précède nous a montré comment la psychologie jungienne valorise l’intuition bouddhique fondamentale, que notre philosophie rationnelle affronte comme un paradoxe pénible jusqu’à l’hallucination, ou que notre critique historique enregistre et classe co

mme une imposante mais étrange curiosité exotique. Cette valorisation s’est faite sur la base d’une réalité psychique reconnue non seulement en son autonomie et sa spécificité propres, mais jusqu’en sa primauté, en ce sens que si, au lieu d’accepter inconditionnellement ce que nous appelons les « données » (toutes les données constitutives de notre connaissance et de nos sciences, comme celles de notre vie tout court), nous nous posons la question : qui est donc le Donateur de ces données ? le secret de la réponse est dans ce primat de l’âme.

(*rappeler les réserves déjà faites sur l’emploi de ce mot. On n’entend nullement affirmer XXXX contre les négations bouddhiques – ref. peut-être Suzuki, dans le volume Honolulu. Dayol le fait déjà plus haut*.)

Sans doute dira-t-on que nos systèmes de philosophie idéaliste – par exemple un Fichte – ont énoncé quelque chose comme cela. Certes ; aussi bien ne manque-t-on pas de remarquables études sur l'idéalisme philosophique du bouddhisme. Cependant, les seuls exemples du Zen et du Yoga de la Terre pure suffisent déjà à suggérer qu'ils se meuvent sur un plan de réalisation mentale surplombant les perspectives de la philosophie idéaliste tout court ; de même que la voie d'individuation dans laquelle s'engage la thérapie de l'âme excède le programme d'une simple philosophie, fût-elle même existentielle. Si nous essayons maintenant de tirer tous les fruits du commentaire psychologique écrit par Jung pour la traduction allemande du Livre des Morts Tibétain – le *Bardo Thödol* – ce n'est pas seulement en raison du lien qui, en la personne du bodhisattva *Avalokitesvara*, relie le bouddha tibétain à celui de la Terre pure, mais parce que ce livre extraordinaire pousse jusqu'au-delà de la limite, c'est-à-dire par-delà la mort et le statut présent de la condition humaine, l'intention bouddhique et ses implications.

On n'apprend pas sans un extrême intérêt que, depuis sa traduction en langue européenne, ce livre a été pour ainsi dire le livre de chevet de C.G. Jung, son compagnon permanent. Comme le sait tout lecteur qui l'a pratiqué, ce livre n'est pas un rituel des funérailles ; c'est un enseignement qui s'adresse au défunt lui-même, par-delà la mort, pour le guider à travers les phénomènes et les apparitions dont il éprouve les métamorphoses au cours de son existence de transition ou de passage, c'est-à-dire cette existence sur le plan intermédiaire du *Bardo* – une existence qui s'étend sur quarante neuf jours symboliques jusqu'à sa réincarnation soit au monde terrestre, soit en un paradis intermédiaire. À la différence du *Livre des Morts* égyptien, sur lequel, comme Jung le déclare, on ne peut que dire trop ou trop peu, la philosophie qu'implique ou énonce le *Bardo Thödol* est une philosophie concevable en termes humains. Il parle à l'homme, non pas à des dieux ou à des primitifs. Et cette philosophie est la quintessence de la critique psychologique bouddhiste. Dès l'abord donc, nous retrouvons la situation initiale qui caractérise toute rencontre imprévue ou impréparée entre le bouddhisme et l'européen « éclairé ». Si ce dernier commence à lire, par exemple, que les divinités apaisées et amicales, aussi bien que les divinités

courroucées et menaçantes, sont simplement les projections samsâriques de l'âme humaine, il se déclarera d'emblée ou bien parfaitement d'accord (s'il est l'homme du ressentiment contre les « dogmatismes » religieux), ou au contraire il proclamera que c'est là une dangereuse et inadmissible négation de la « vérité » métaphysique. Malheureusement, l'excès d'évidence a poussé le premier à un parfait malentendu, et l'accord n'en n'est pas un. Quant au second, le péril qu'il dénonce est justement celui dont lui-même est menacé, et que l'Éveil bouddhique a pour propos de surmonter. C'est qu'au fond l'un et l'autre sont incapables d'admettre que les divinités manifestées sont des projections de l'âme, sans consistance « objective », et simultanément de les poser, justement en tant que telles, comme parfaitement « réelles ». Toute la puissance de l'effort bouddhique surmontant les antinomies de nos catégories, est dans un tel exemple. En général l'occidental aime la « clarté », par exemple : « Dieu est » ou bien « Dieu n'est pas » ; il y a le Moi et le non-Moi. Et l'idée que sa personnalité psychique totale est « plus que moi », lui est déjà assez inquiétante. Il ne sent plus « chez lui ». Et c'est justement pourquoi, entendant par exemple que les divinités sont les projections de l'âme, c'est immédiatement à ce petit moi empirique, délimité par le seul horizon de sa conscience rationnelle, qu'il rapporte cette déclaration, soit par cette raison même pour s'en réjouir (c'est très flatteur pour le petit impérialisme du moi), soit pour s'en alarmer (par une humilité mal comprise). De part et d'autre, c'est le même sous-entendu : l'« âme » est chose si petite, si débile, si « subjective » – et contre cette subjectivité on fait appel au jugement de l'Esprit, parce qu'il va sans dire que, si subjectif soit-il, ce jugement doit s'entendre comme jugement de l'Esprit universel, voire de l'Esprit absolu[1]. Il va sans dire aussi que restera parfaitement inintelligible une sentence comme celle-ci : « Reconnaître le Vide de ta propre intelligence, conscience comme la bouddhéité et en considérer la bouddhéité comme ta propre conscience, c'est demeurer dans l'état de l'esprit divin du bouddha »

(*P.E. retrouver in B.T – Evans Wetz p. 82*)

Pourtant une telle sentence énonce tacitement les présuppositions de l'enseignement bouddhique. Celles que l'on relève ici, c'est d'une part le caractère antinomique de tout énoncé métaphysique ; au lieu de se laisser emprisonner dans une alternative, donner corps à son autre branche (« évacuer » l'une et l'autre) par la pensée. C'est d'autre part l'idée qu'il existe une différence qualificative entre les degrés de la conscience, et que les réalités et les énoncés métaphysiques sont conditionnés par eux. Ce qui par conséquent, dirons-nous, instaure une solidarité entre psychologie et ontologie ; les plans de l'être sont des plans de méditation ou d'extase et la cosmologie sera, en tant que psycho-cosmique, une cosmologie d'extase. Déjà ici nous avons la réponse au reproche fréquent « rien que de la psychologie » ; la psychologie n'est-elle donc rien que cela ? Et si elle n'est rien que cela, alors il nous faudra convenir que la psychologie au sens où celle-ci ne serait « rien que… » tient en ce que l'âme est la puissance créatrice divine innée qui fait les énoncés métaphysiques ; elle « pose » les distinctions des entités métaphysiques. Elle n'est pas seulement la condition du royaume métaphysique, elle est ce royaume même[2]. Ce n'est pas là une thèse rationnelle à discuter parmi d'autres ; ce fait réfère à un état transcendant où il serait éprouvé et vérifié que l'expérience et la chose expérimentée sont inséparablement unies – comme la couleur jaune et la substance de l'or, comme le sel et la saveur salée.

Écoutons les directives du *Bardo Thödol* qu'au moment de la mort le lecteur doit réciter à l'oreille du mourant qu'il assiste : « Ô fils noble, écoute ! maintenant tu subis la radiation de la Claire Lumière de Pure Réalité… Ton intelligence qui de sa propre nature est vide, vide qui ne doit pas être regardé comme le vide du néant mais comme l'intelligence elle-même non entravée, brillante, universelle et heureuse, c'est la conscience même : le bouddha universellement bon. Ta propre conscience non formée en quoi que ce soit, en vérité vide, et l'intelligence brillante et joyeuse sont toutes deux inséparables. Leur union est le *Dharma-kâya* (le Corps d'Essence) : l'état de parfaite illumination, la claire lumière mère fondamentale et la claire lumière produite en

second. Leur union se tient dans la claire lumière unie[3]. Ta propre conscience, brillante, vide et inséparable du Grand Corps de Splendeur, n'a ni naissance ni mort ; elle est l'immuable Lumière *Amitabha* bouddha[4]. » De la connaissance de cette Claire Lumière primordiale dépend la libération immédiate et définitive du cercle des renaissances ; celui qui, à l'instant de sa mort, est capable de connaître sa propre essence, sa conscience dépouillée comme l'état de claire lumière, s'unit de façon permanente au *Dharma-kâya* ; il n'a pas à connaître l'épreuve des illusions karmiques de l'état intermédiaire du Bardo. Mais cette reconnaissance n'est possible que comme conséquence d'un long entraînement spirituel[5].

Mais il est admissible qu'à première lecture ce simple fragment, pour ne rien dire du livre entier, rende pour l'Occidental un son douteux, voir insupportable. Le croyant ne doutera pas qu'ainsi « Dieu lui est enlevé », là où l'âme orientale se sachant elle-même la lumière de la divinité reconnaît que la divinité est l'âme, n'ayant par là même aucun besoin d'affirmer un « Dieu suprême » et supporte infiniment mieux ses paradoxes qu'Angelus Silesius, par exemple, qui fausse compagnie « au voyageur chérubinique ». Au fond, la presque totalité des hommes préfèrerait subir le heurt et l'oppression des choses extérieures, la multitude des données, plutôt que de se demander qui les a données ? Faire remarquer ici l'expression dans l'avicennisme : *Dator formarum*. C'est exactement la question. Précisément, c'est l'ange Esprit-Saint. Toute une étude comparative pourrait s'instituer du point de vue de la psychologie (transcendantale) qui est effleurée ici. Comme le note Jung, il semble qu'une telle question ne soit posée que par quelques personnes réfléchies, tenant à comprendre ce qu'elles croient, des gens de tempérament essentiellement gnostique, croyant en un Sauveur qui s'appellerait, comme celui des Mandéens, « Connaissance de vie » (*Manda d'Hayyê*).

En fait, il faut un grand renversement intérieur, le sacrifice d'une totale conversion, pour voir comme le monde est « donné » par l'essence de l'âme. Sinon cette simple proposition entendue hors des prémisses de cette conversion, ne peut rendre qu'un son absurde et alarmant parce que le donateur serait

identifié au moi égotifiant et égotifié si « rempli de lui-même » que tous les impérialismes de la nature animale égoïste se croiraient justifiés. C'est pourquoi les essais de ce genre furent toujours l'objet d'initiations secrètes, comportant une mort symbolique qui annonçait le renversement total. Alors – après, oui, voir non plus comment le monde me heurte, mais comment je le fais.

Or le *Bardo Thödol* a précisément pour propos de rappeler au défunt les expériences d'initiation, enseignement de son maître spirituel. C'est en somme une initiation du défunt à l'existence de la vie du *Bardo* (= entre-deux), de même que l'initiation du vivant était (tel dans les religions à mystère) une préparation à l'au-delà. Pour le vivant l'initiation était d'abord un renversement de son sens intime, un au-delà psychologique, séparation d'un état intérieur de ténèbres et d'inconscience, bref un état d'illumination et de triomphe sur les données. Ce caractère initiatique du *Bardo Thödol* ainsi relevé, si nous conjoignons cette autre remarque[6] que, tout en étant au plus haut plan psychologique, il en est encore au stade prépsychologique médical c'est-à-dire au stade où seuls les énoncés sont entendus, expliqués et critiqués, mais où l'Instance qui produit ces énoncés et jugements reste hors de cause comme en vertu d'une convention générale, on voit poindre, dès que la question de cette Instance est posée, la possibilité d'un renversement extraordinaire qui va permettre au *Bardo Thödol* de devenir lui-même une initiation pour les vivants[7]. Aussi bien est-il, ne l'oublions pas, prescrit de lire et de relire ce livre pendant sa vie – *E.W. 129* – « restaurer la divinité de l'âme perdue par la naissance[8] ».

C'est pourquoi l'herméneutique de Jung nous propose de ce texte la lecture à rebours.

Pour comprendre cette proposition dès l'abord inoffensive, il faut avoir en l'esprit le plan du *Bardo Thödol*. Trois phases principales règlent les grandes divisions du livre. Il y a le *Bardo* au moment de la mort (*Chikhhai Bardo*), où luit la claire lumière sous les deux aspects possibles, primordiale et secondaire, Mère et Fils, dont la reconnaissance, nous l'avons rappelé, marque la Délivrance définitive. Mais si celui qui la perçoit est incapable de la reconnaître, commence le deuxième *Bardo*, appelé *Chönyid Bardo,* ou état transitoire de l'expérience de

la réalité, auquel le défunt s'éveille par un processus analogue à une naissance. Il voit une par une des divisions symboliques (l'arbre des divinités paisibles, puis l'arbre des divinités irritées). « Ce qu'il a pensé, ce qu'il a fait, devient objectif. Les formes-pensées que l'on a visualisées consciemment, que l'on a laissé s'enraciner, croître, s'épanouir, produire, passent par un panorama solennel et puissant comme le contenu de la conscience de la personnalité[9]. » Si la personne est incapable de les reconnaître, elle s'évanouit pendant environ trois jours, et par le même processus d'une naissance supranormale en corps subtil, le défunt entre dans le troisième *Bardo*, qui est le *Bardo* de la recherche de la renaissance, où selon les possibilités de sa méditation ou de ses projections, l'alternative se présente d'une renaissance supranormale, par transfert en un pur royaume ou paradis du bouddha, ou bien par le désir de retrouver un corps de chair et de sang, le choix de l'impure porte de la matrice samsârique[10] (*ibid*., 163). On voit que l'initiation suit un « *climax a majore ad minus*[11] » : au fur et à mesure, les possibilités offertes descendent, depuis la Claire Lumière Primordiale jusqu'au *Sidpa Bardo*. Jusqu'au bout la possibilité est maintenue de choisir les claires lumières qui apparaissent, jusqu'à l'abandon définitif qui fixe l'incarnation dans un germe humain. Dès lors, c'est ce qui correspond pour nous au stade prénatal.

On entrevoit déjà les conséquences du renversement que propose Jung, en vue de faire du *Bardo Thödol* une initiation du Vivant. Il va falloir remonter depuis l'état où le défunt s'était révélé incapable d'accueillir l'enseignement et de comprendre les confrontations du *Chikhai Bardo* et du *Chönyid Bardo*, accentue son irrémédiable descente et commence à succomber aux imaginations sexuelles : il est attiré vers les demeures où cohabitent les couples, jusqu'à ce qu'il tombe prisonnier d'un utérus et renaisse au monde terrestre. De cette sphère biologique retenant captives les projections et imaginations, il faudra alors remonter « initiatiquement » jusqu'à l'état de parfait Éveil dont le *Chikhai Bardo* proposait la possibilité (la confrontation avec la Claire Lumière primordiale).

Or, on a déjà relevé que dans notre monde de culture occidentale, le seul processus d'initiation encore en pratique, est la maïeutique rationnelle qui

pénètre jusqu'aux arrière-fonds de la Conscience, l'analyse de l'Inconscient dont Freud a été l'initiateur.

L'exégèse jungienne du *Bardo Thödol* va nous révéler par un puissant trait d'humour, avec le niveau auquel se situe l'analyse de Freud, les conséquences impliquées pour tous ceux (il n'en manque pas), qui se réclament de la psychanalyse freudienne et de la psychanalyse tout court[12] : le champ spécifique de la psychanalyse de Freud, ce sont les imaginations sexuelles, les désirs incompatibles, les refoulements causant des états d'angoisse, etc., bref, tout ce qui correspond au dernier chapitre du *Sidpa Bardo*. Seulement, le défunt auquel s'adresse le *Thödol*, progresse vers cette existence utérine qui sera pour lui le point de départ d'une nouvelle existence humaine qui pourra le rapprocher de l'état d'éveil (*bodhi*). L'analysé freudien, lui, régresse par l'analyse qui lui découvre ses contenus inconscients à travers les imaginations infantiles *usque ad uterum*. L'analyse freudienne régresse même jusqu'au souvenir d'origine intra-utérine. Mais elle s'arrête là, et c'est grand dommage, car on a l'impression qu'avec un peu de hardiesse, elle eût pu, franchissant le *Sidpa Bardo*, rattraper à reculons le *Chönyid Bardo* qui précède. Pourtant, elle ne le peut pas – tout d'abord parce que l'armature à laquelle leurs présuppositions limitent les sciences biologiques et naturelles n'y suffit pas, et parce que, de fait, il eût fallu admettre une expérience disons préexistentielle (puisque prénatal est déjà appliqué au stade intra-utérin). Certes, le bouddhisme reconnaît et professe cette préexistence, mais il nous est difficile de découvrir expérimentalement les traces d'expérience d'un sujet dans sa préexistence à la condition humaine présente.

C'est pourquoi, tout en ayant été le premier essai occidental d'exploration (par en bas) du domaine psychique correspondant au *Sidpa Bardo,* la psychanalyse freudienne en reste là, enfermée dans un *Sidpa Bardo* dont elle ne peut franchir le seuil, le *Chönyid Bardo* lui étant verrouillé. Ce qui revient à dire que quiconque pénètre dans l'inconscient avec des présuppositions exclusivement biologiques, reste fiché dans la sphère des instincts sans pouvoir la dépasser ; comme le défunt dont l'entraînement spirituel est insuffisant ou nul, il est condamné à toujours retomber de nouveau et à s'enfermer dans l'existence

physique. C’est pourquoi les prémisses freudiennes ne pouvaient conduire qu’à une valorisation purement négative de l’Inconscient (« ce n’est rien que… » – laquelle ne fait en somme que refléter la conception moderne de l’âme ; celle-là qui dénonce elle-même à quel niveau elle se situe lorsqu’elle formule contre les recherches de Jung le procès de « psychologisme »), et corrélativement nous prenons conscience de cet esprit rationaliste qui a fait dégénérer la psychanalyse freudienne en un dogmatisme aussi rigide que celui qui a jamais pu être reproché aux théologies.

Cela reconnu, la lecture inversée du *Bardo Thödol* nous en découvrira peut-être toute la signification au présent, « pour qu’elle soit située et conduite de ce côté-ci de la vie ». Mais dès lors aussi, l’investigation psychologique pourra pénétrer dans le *Chönid Bardo*, sans pour autant violer la sphère de l’« occultisme ». Cette progression mesure en quoi la psychologie complexe de Jung se différencie de la psychanalyse de Freud et la dépasse. Aussi bien est-ce en nous situant sur le plan de l’initiation bouddhique-lamaïque, que l’exégèse jungienne nous montrera l’éclosion de son concept le plus caractéristique, celui des archétypes. Les archétypes font leur apparition lors d’une phase d’évolution et d’initiation psychique correspondant à celle du *Chönyid Bardo*.

N’oublions pas que le *Bardo Thödol* est ici lu à rebours. Si l’on se réfère à l’ordre réel du livre, c’est par l’étage ou plan inférieur que nous pénétrons dans le *Chönyid Bardo*. Il est le lieu d’apparitions[13] – le lieu d’apparitions conditionnées par le *karma*, c’est-à-dire par les résidus psychiques hérités d’existences antérieures. Selon que l’influence en est bonne ou mauvaise, ce *karma* permet ou au contraire interdit à la conscience de se reconnaître soi-même dans les figures qui la confrontent au cours de son existence de *Bardo*. Une phénoménologie psychologique expérimentale ne peut se prononcer ni pour ni contre une thèse comme celle de la réincarnation, pas plus qu’il ne lui incombe de prouver « l’existence de Dieu », à supposer que nos prémisses épistémologiques rendent la tâche possible. Mais sa tâche en propre est de découvrir le sens expérimentalement vécu de la thèse professée. C’est ainsi que

le karma peut s'entendre comme une théorie de l'hérédité psychique au sens le plus large, c'est-à-dire englobant les phénomènes de la vie qui s'expriment essentiellement sous un mode psychique, de même que d'autres dispositions héréditaires se font sentir physiologiquement.

(Note : rappeler que déjà E.W., l'éditeur du Bardo Thödol*, avait suggéré ce sens – p. 52, réf. à l'opinion de Huxley, teintée malheureusement d'une biologie de caractère naturaliste – et p. 163 n. 2. Bien intéressante note… Cependant il emploie le mot « subconscient » pour le « vrai moi ». Nous avons signalé plus haut la portée restreinte de ce mot propagé par la vulgarisation de la psychanalyse « officielle », à quoi l'on peut mesurer l'ampleur que peut permettre à notre compréhension des thèmes bouddhiques, le concept jungien de l'inconscient, c'est-à-dire une Transconscience. Pas seulement le Moi comme* über-Ich*, à quoi pourrait satisfaire le narcissisme. Et la confusion serait désastreuse si le Soi représente la totalité : plus haut nous avons dit la manière dont le moi n'est qu'une forme d'expérience actuelle, en ce sens il est Non-moi. Je crois que [malgré la page 27 : pas d'héritage de souvenirs individuels prénatals, préexistentiels], l'idée d'existences successives préexistantes à l'actuelle – en bien des sens : condition supérieure, chute, ou bien existence déjà humaine – ne laisse pas de poser une question guidée par un pressentiment que l'on ne peut ni écarter ni déprécier : quelque chose comme la persistance d'un archétype individuel – peut-être non prévu dans la théorie jungienne des archétypes, mais qui, retrouvée dans le Zen/Honolulu/Suzuki aurait ce sens que « l'on n'hérite jamais que de soi-même ». Reste en effet à rattacher, dans son rapport défini, le moi à l'Inconscient collectif, c'est-à-dire « savoir » pourquoi telle constellation d'archétypes apparaît dans telle individualité donnée, dans un « savoir », assemblage unique et typique (typique = individuel = à soi-même son archétype). Bref, déterminer ce qui ouvre la voie vers l'individuation, et achemine au terme, chaque fois différent en sa spontanéité individuelle, comme il a été relevé dans le cas du Zen. Il me semble que l'archétype individuel est lié à l'idée de production spontanée des symboles. L'idée de l'archétype individuel correspondrait à la loi interne réglant la structure et le développement de la*

totalité psychique, et à un sens analogue au monadisme de Leibniz : affinité entre Jung et Leibniz : je ne peux insister ici sur cette remarque.)

Maintenant, Jung distingue une classe d'hérédités psychiques qui ne sont ni limitées ni même conditionnées par la famille ou par la race. Ce sont des dispositions générales de l'esprit, plus exactement des Formes selon lesquelles l'esprit ordonne ses contenus, et que l'on peut désigner comme des catégories analogues aux catégories logiques de l'entendement, mais avec cette différence qu'il s'agit de catégories de l'imagination. Ces Formes ayant comme telles le caractère d'Images typiques, Jung les désigne techniquement comme des archétypes, ayant emprunté directement ce terme au *Corpus* hermétique. Ces Formes archétypes de l'Imagination se reproduisent spontanément, sans qu'il soit besoin de « tradition » directe, ainsi qu'en témoigne la multitude des cas où une filiation historique positive n'est pas même pensable.

(Note : un seul exemple donné par Jung [Swedenborg et le Bardo Thödol*]* : *« que les défunts tout d'abord ne savent pas qu'ils sont morts » mentionne ici la curieuse référence de Swedenborg aux caractères, entretiens conservés dans la Grande Tartarie.)*

Les Formes annoncent et dénoncent ainsi une structure psychique universellement présente qui se différencie et est « héritée » sous telles ou telles des Formes. Tout champ d'exploration offert aux sciences religieuses en recèle des trésors inépuisables. Ces archétypes sont comme des organes psychiques (ceux de la psyché prérationnelle ou, sinon mieux dit encore, suprarationnelle), imprimant à toutes les expériences vécues, imaginations et projections, une direction et une forme déterminées de la même manière que les organes corporels qui, dans leur propre sphère, ne sont nullement des données indifférentes en puissance, mais plutôt des « complexes fonctionnels et dynamiques ». On peut faire ainsi l'économie des hypothèses et des constructions auxquelles recourt l'« explication historique » qui se meut toujours en surface, et suppose d'invraisemblables transmissions ou migrations (par

exemple la fameuse migration des symboles), qui recherche des centres de dispersion quelque part, et croit avoir tout expliqué lorsque, de cause en cause, de réduction en réduction, elle croit avoir rendu plausible une réduction du même au même. Les archétypes sont les « dominantes de l'inconscient » : la couche de l'âme inconsciente constituée de ces Formes dynamiques, c'est cela que Jung appelle l'inconscient collectif auquel nos deux méditations bouddhiques antérieures nous ont déjà reconduits. Il est loisible d'approfondir dans les ouvrages de Jung sa notion si féconde d'archétypes, structurellement liée à sa doctrine de l'Inconscient, et des relations du moi et du Soi. Quant au moment où elle fit éclosion dans l'exégèse de l'un des plus extraordinaires rituels ésotériques du bouddhisme mahâyânique, il y aurait à y insister encore, tant elle permet une amplification à vrai dire saisissante des visions karmiques du *Chönyid Bardo*, lu désormais comme une initiation progressive à l'état d'Éveil et s'adressant au vivant.

(Note : rappeler encore : à l'inverse de la régression freudienne vers l'état infantile, cette « régression » progresse vers l'instant suprême de la mort, vers lequel progresse le vivant, à partir duquel progresse le défunt vers une autre existence. Avoir en la pensée les deux courbes.)

Selon cet ordre régressif, les épisodes du *Bardo* commencent par dévoiler les archétypes, les Images karmiques, sous leur forme tout d'abord terrifiante. L'état de *Chönyid* correspond, en ce sens, à une psychose provoquée intentionnellement. Il s'agit de choses dangereuses, de tortures infernales, d'une menace de désintégration de ce corps de *Bardo* qui compose, constitue le corps subtil assumant la visibilité de l'âme dans cette existence intermédiaire. (L'équivalent psychologique en serait la schizophrénie sous sa forme destructive.) Le passage de l'état de *Sidpa Bardo* à l'état de *Chönyid* marque ainsi un renversement périlleux des efforts et des intuitions de l'état conscient, un sacrifice de la sécurité confortable dans les évidences de l'égoïcité consciente, pour s'adonner à l'extrême insécurité du jeu apparemment chaotique de figures fantastiques. Pourtant, ce périlleux passage n'est épargné à aucun

« devenir soi-même », car la totalité transconsciente du Soi comporte le monde inférieur et souterrain redouté, dont bien souvent le moi conscient ne s'est libéré qu'en partie – comme elle comporte aussi le monde supérieur et céleste. Cette libération du sujet reste en effet précaire tant qu'elle en reste à la phase où est posé un objet (le « monde en général »), sur lequel est projeté tout le « mal » ou tout le « bien » – objet dans lequel on peut vaincre ce « mal » ou changer ce « bien », et qu'il est si commode d'avoir devant soi ou sous la main, car il garantit l'innocence paradisiaque du sujet ! Mais il y a toujours eu des gens – ces « gnostiques » dont il était question plus haut – qui n'ont pu s'empêcher de comprendre que le monde et l'expérience vivant ce monde, ont la nature d'un symbole, d'une image de quelque chose qui gît caché profondément dans le Sujet même, dans sa propre réalité transsubjective. C'est ce profond pressentiment qui s'exprime dans la doctrine lamaïque du *Chönyid*, lorsqu'elle l'intitule comme *Bardo* de l'expérience de la réalité, expérience, qui dans cet état précisément, est l'expérience de la réalité des pensées : les formes de pensée apparaissent comme des réalités, des figures, des personnes…

Dans l'ordre régressif que suit notre lecture, l'effrayante vision des divinités courroucées va en s'épuisant pour céder devant la vision des divinités paisibles et amies, chacun de leurs groupes respectifs formant un mandala relié à un centre psychique différent, un *Chakra*[14] – on n'a pas à reprendre ici la séquence – mais on ne peut que renvoyer aux abondantes notes, commentaires et add. d'E.W. pour la connexion entre psychologie mystique du tantrisme et groupement des divinités en mandala (*cf.* le second add. p. 185 *sq.*). Dans la mesure même où le Yoga est à comprendre comme « jonction » ou « couplage » d'une nature inférieure humaine avec une nature supérieure divine à qui il incombe de diriger l'inférieure, soutien dont dépend le contrôle du processus mental conduisant à la « réalisation de la Réalité » – et dans la mesure même où le Yoga peut être regardé comme un système de psychologie appliquée, il faudrait plus d'un livre pour déterminer les correspondances avec la psychothérapie jungienne. De ces visions karmiques, on voudrait surtout relever le caractère de figures personnelles ; le fait visionnaire est le plus souvent traité à la légère comme

consistant en personnifications, comme si le *fieri* ne comportait aucun problème. L'essai final nous esquissera justement sur ce point la plus précieuse valorisation qui se puisse attendre, grâce à la doctrine des archétypes dont on vient de voir où est le lieu de son éclosion.

Mais il est encore un point que je voudrais souligner. C'est l'extraordinaire parallélisme que montre l'eschatologie bouddhique (laquelle n'est un *eschaton* que tout relatif) dans le *Bardo Thödol* avec les doctrines et les expériences spirituelles attestées par Swedenborg, spécialement dans son livre *De Caelo et ejus mirabilibus et Inferno*. Nous avancerons ici le terme d'*apparentiae reales* pour éviter le terme équivoque et insuffisant d'« illusion », dont l'emploi relèverait d'une insuffisante analyse de ce qu'est le *phainomenon*. C'est un des termes techniques du lexique swedenborgien pour caractériser ces formes qui apparaissent à l'extérieur comme correspondances d'un « inférieur » qui, précisément, se manifeste nécessairement dans ces Formes – et ce pour quoi ces Apparitions sont incommensurablement plus réelles que ce que nous appelons les phénomènes de notre monde sensible. Ce parallélisme, je ne peux y insister ici : il y faudrait à cela aussi tout un livre, et c'est ce parallélisme « réel » auquel ont à peine songé les comparaisons plus ou moins convaincantes entre le bouddhisme et le christianisme. Il nous semble significatif à cet égard qu'un aussi éminent maître du bouddhisme que D. T. Suzuki apprécie Swedenborg au point de le traduire et de le commenter en japonais. Notre Balzac ne l'appelait-il pas le « bouddha du Nord » ? Déjà là, nous aurions une indication que la découverte du « Donateur des données » ne justifie pas l'alarme que son pressentiment fait éprouver à la conscience naturelle dont le réalisme, naïf ou philosophique, estime que, dans ce cas, Dieu et toute vérité métaphysique lui sont ravis. Mais il est admissible, certes, que pour tout réalisme instituant la dualité de la pensée et de l'être, et subissant les dilemmes que lui oppose le principe de non-contradiction, une insoluble énigme soit posée par la piété bouddhique qui, à tous ses degrés, s'adresse à la multitude des bouddhas et bodhisattvas que leur compassion fait descendre de leurs saints paradis. Elle ne peut y voir qu'une contradiction ; mais la voie bouddhique passe entre la

négation et la négation de la négation, dans le « Vide » qui est la pure transparence du sol de lapis-lazuli produit par la méditation de la Terre pure.

Régressant maintenant de vision en vision de chacun des cinq *Dhyanî* bouddhas ou bouddhas de méditation, bouddhas d'extase avec les divinités composant leur *mandala*, voici que se manifeste la divine lumière bleue du *Dhyanî* bouddha central :

(E. W. p. 98, citer le dernier § p. 90 en note et la fin de la prière de la p. 91)

« La Sagesse du *Dharma-Dhâtu* de couleur bleue brillante, transparente, splendide, éblouissante, jaillira vers toi du cœur de *Vairacana*, le Père-Mère, et te frappera d'une lueur si brillante que tu seras à peine capable d'en soutenir la vue[15]. » Et peut-être alors ce qui dans cette phase initiale du *Chönyid Bardo*, sonne comme un rappel : « Ô fils noble, au moment où ton corps de chair et ton esprit se sont séparés, tu as connu la lueur de la Vérité pure, subtile, étincelante… Ayant l'apparence d'un mirage passant sur un paysage au printemps en un continuel ruissellement de vibration… » Peut-être cela ne sera-t-il plus le rappel d'un instant initial *post mortem* dont l'invite libératrice n'aurait pas été saisie, mais le pressentiment d'un instant suprême où la mort initiatique dénoue les liens de la mort tout court, où est reconnu que « ta propre conscience », inséparable du Grand Corps de Splendeur, n'a ni naissance ni mort et est l'immuable Lumière, *Amitabha* bouddha. Avec cette vision finale, se résout le Karma, et avec lui ses illusions, et avec elles toutes les hérédités et toutes les pesanteurs : la conscience est libérée des attaches la retenant prisonnière des objets, retournant à l'état initial a-temporel du *Dharma Kaya* – Corps d'Essence, Corps essentiel.

Il est possible que du point de vue lamaïque, le renversement opéré par la lecture du *Bardo Thödol* afin d'y montrer un parallèle au seul processus d'initiation pratiqué encore en Occident, soit un propos secondaire. Encore faut-il ne pas oublier le conseil donné de lire et relire le livre au cours de la vie même. Mais pour notre psychologue, le propos n'était pas secondaire dans la

mesure où le livre révèle une exceptionnelle richesse des contenus archétypiques de l'Inconscient. Que quelque chose soit « donné », subjectivement ou objectivement, cela est – et le *Bardo Thödol* ne donne rien de plus ; et l'on a toute la vie pour reconnaître qui est le donateur de ces pures données psychiques. Avec Jung, il faut reconnaître que les vieux sages lamaïques ont peut-être bien jeté un coup d'œil dans la quatrième dimension et soulevé un voile des grands secrets de la vie[16] (T. T., p. 32).

Et le commentaire s'achève sur quelques lignes d'une densité allusive telle que la réflexion y fait halte, cherchant comme une orientation dans les interlignes. Au rappel d'une appréciation négative, qui tendrait à se soulager d'un poids insupportable en formulant que : le monde des Dieux et des esprits saints n'est « rien d'autre que l'Inconscient collectif en moi », est formulé en réplique. L'inconscient, c'est le monde des dieux et des esprits en dehors de moi, pour cela il faut non pas quelque acrobatie intellectuelle, il y faut tout une vie humaine, peut-être même beaucoup de vies humaines d'une plénitude, complétude (*Voll ständigkeit*) croissante. C'est intentionnellement que je ne dis pas *perfection* – car les « parfaits » font de tout autres « découvertes[17] » (T. T., p. 35). Entre ces lignes, s'insinue une question grave, décisive, ne comportant qu'une suprême réponse qui ne peut être esquissée qu'au soir de toute une vie. Peut-être que cette réponse, C.G. Jung l'a proposée depuis l'introduction au *Livre des Morts* tibétain, et peut-être la conclusion du *Secret de la Fleur d'or* nous fera-t-elle déceler la connexion secrète avec les rencontres de la pensée bouddhique que nous aurons parcourues ici.

1. Carl Gustav Jung, « Commentaire psychologique du Bardo Thödol (*Das tibetanische Totenbuch*) », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 169 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 835.

2. *Ibid*., p. 169 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 836.

3. *Y.T. p. 238 n. 163 et p. ss. v. 12-13 – E, 97, 238 en note, 241 n. 197, p. 244 – cf. même image Evans-Wentz p. 105 ; aussi, p. 81 n. 2 le « père » et la « mère » conjonction de lumière qui fait voir et de lumière vue, rappeler le mazdéisme, Daênâ. Je suis toi-même.* Evans-Wentz *note p. 57 – noter l'apparition de la Claire lumière seconde dans le deuxième stage du chikhiqi Bardo Evans-Wentz p. 83.*

4. W. Y. Evans-Wentz,(éd.), *The Tibetan book of the dead, or, The after-death experiences on the Bardo plane, according to Lāma Kazi Dawa-Samdup's English rendering*, 3[e] éd., Oxford/New York, Oxford University Press, 2000, p. 96.

5. XXX

6. Carl Gustav Jung, « Commentaire psychologique du Bardo Thödol », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 68 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 834.

7. *« Aussi bien est-il, ne l'oublions pas, prescrit de lire et de relire ce livre pendant la vie »* – W. Y. Evans-Wentz (éd.), *The Tibetan book of the dead, or, The after-death experiences on the Bardo plane, according to Lāma Kazi Dawa-Samdup's English rendering*, 3[e] éd., Oxford/New York, Oxford University Press, 2000, p. 151.

8. Carl Gustav Jung, « Commentaire psychologique du Bardo Thödol », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 171 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 842.

9. W. Y. Evans-Wentz (éd.), *The Tibetan book of the dead, or, The after-death experiences on the Bardo plane, according to Lāma Kazi Dawa-Samdup's English rendering*, 3[e] éd., Oxford/New York, Oxford University Press, 2000, p. 29.

10. *Ibid*., p. 188.

11. Carl Gustav Jung, « Commentaire psychologique du Bardo Thödol », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 171 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 842.

12. *Ibid*., p. 172-173 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 842-843.

13. *C'est intentionnellement que j'évite le mot « illusion ». Quoique l'on fasse, le concept reste fonction de nos théories de la connaissance. Ce n'est pas l'apparition comme telle qui est illusoire, c'est le sens – l'objectivité séparée – qui lui est conféré par une conscience impuissante à se reconnaître soi-même en elle. C'est dans la mesure même où ce Soi-même est reconnu – ce qui, pour le réalisme psychologique à notre manière, entraîne alors la dépréciation comme « illusion » – qu'il y a transcendentalement* apparentia realis.

14. On n'a pas à reprendre ici la séquence, mais on ne peut que renvoyer aux abondantes notes et commentaires d'Evans-Wentz sur les liens entre la psychologie mystique du tantrisme et le groupement des divinités en mandala. *Cf*. W. Y. Evans-Wentz (éd.), *The Tibetan book of the dead, or, The after-death experiences on the Bardo plane, according to Lāma Kazi Dawa-Samdup's English rendering*, 3[e] éd., Oxford/New York, Oxford University Press, 2000, p. 217 *sq*.

15. *Ibid*., p. 106.

16. Carl Gustav Jung, « Commentaire psychologique du Bardo Thödol », dans *Psychologie et orientalisme*, p. 180 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 855.

17. *Ibid*., p. 181-182 ; *Gesammelte Werke*, vol. XI, § 857.

4

L'Alchimie taoïste (sur *Le Secret de la Fleur d'or*)

L'essai que nous abordons maintenant résulte de la collaboration amicale du regretté sinologue Richard Wilhelm et C.G. Jung. Le texte chinois traduit par R ; Wilhelm est le meilleur exposé accessible de la religion de « l'Élixir d'or » (*Kin tan Chiao*), laquelle eut pour fondateur au VIIIe siècle de notre ère un adepte taoïste, Liu-Yen, dont les propos qui lui sont attribués forment le fond du livre et sont accompagnés d'un commentaire plus tardif. Il s'avère assez fortement pénétré de bouddhisme mahâyânique. Il y a plus encore : la superposition des deux caractères exprimant la « Fleur d'or » résulte dans l'idéogramme pour « lumière » (*Kouang*). D'autres connexions s'entrevoient : en premier lieu, avec la religion perse de la lumière (il y aurait des temples mazdéens en plusieurs endroits de la Chine), et conséquemment avec tout ce qui en procède dans la mystique proprement iranienne ; non moins avec le manichéisme, puis avec le christianisme nestorien. Certaines ressemblances du rituel et de la liturgie ont même poussé quelques chercheurs à identifier le fondateur avec le chroniqueur du célèbre monument nestorien de *Si-ngan-fou*, et à considérer la religion de l'Élixir d'or comme une survivance des anciens nestoriens ! Devant ce complexe redoutable, il faut résister à la tentation d'amorcer ici toute connexion entre ces

différentes religions de la lumière. On ne peut que renvoyer à l'introduction et à la traduction de Richard Wilhelm. On peut davantage s'arrêter aux raisons du lexique choisi par Wilhelm, par exemple : *sens* = *Sinn* ; *meaning* pour le mot *Tao*, le plus souvent traduit par Voie ou les équivalents *animus* = *houen* et *anima* = *p'o* employés dans un sens très différent du lexique de Jung. Notre tâche très limitée ici est, comme précédemment, de relever les grandes lignes du Commentaire européen écrit par Jung pour la traduction établie par son ami, et d'assister, dans cette rencontre avec les textes orientaux typiques, à l'éclosion, l'insertion à la fois des concepts typiques de sa psychologie. Ici même, à cause des origines taoïstes du texte, nous ne serons pas surpris d'être acheminés vers un résultat venant en appui et confirmation des grandes recherches de Jung sur l'alchimie. Celle-ci est présente depuis les données initiales jusqu'à l'accomplissement final, le « Corps de diamant ».

Les prémisses sont relativement simples. Bien qu'aucune langue européenne ne semble fournir d'équivalent direct au concept de *Tao*, la représentation sous laquelle il est abordé ici en restitue le contenu psychologique essentiel : elle est celle d'aller consciemment sur une voie consciente dans laquelle s'unifie un double aspect : Vie et Essence, Essence et Vie. Essence et Conscience sont termes interchangeables, comme en doctrine mahâyânique, et la lumière est le symbole équivalent à Conscience ; c'est pourquoi la nature de la conscience sera toujours exprimée au moyen d'analogies avec la Lumière. Mais ce n'est là qu'un terme du couple Essence et Vie. L'état qui maintient la Conscience ou l'Essence séparées de la vie, correspond à ce que Jung décrit comme déflexion ou déracinement de la conscience. Un processus de conversion *ab initio* (*Urerfahrung*) signifiera une réunion avec les lois intimes de la Vie représentée par l'inconscient, une réalisation de la Vie consciente. Or c'est cela le *Tao*, c'est-à-dire l'union de la Conscience et de la Vie. Déjà le processus alchimique se dessine. Pour cette réunion, une certaine chaleur doit être produite, c'est-à-dire un exhaussement du niveau de la Conscience, pour que la demeure de l'esprit puisse être illuminée.

Cette conjonction des opposés (conscience et vie, ou masculin et féminin), s’opérant à un plan supérieur de la conscience, n’est ni affaire rationnelle, ni simplement affaire de volonté. C’est un processus de développement psychologique qui ne s’est jamais exprimé et ne s’exprimera jamais qu’en symboles, parmi lesquels le corps de diamant est ici celui de l’Œuvre achevée. Le développement de la personnalité individuelle ne peut en effet se rendre visible qu’en figures symboliques, en Imaginations spontanées qui se concrétisent autour de structures abstraites dans lesquelles Jung reconnaît volontiers de véritables *arkhai* gnostiques. Ces Imaginations peuvent s’exprimer en pensée, formulant intuitivement des lois ou des principes obscurément pressentis : ainsi naissent les dramaturgies psycho-cosmiques (théogonies et cosmogonies). Elles peuvent tendre à une iconographie, qui s’exprime en dessins symboliques tendant le plus souvent à reproduire le type des mandalas. Les plus beaux de ceux-ci, en Orient, sont sans doute ceux du bouddhisme tibétain, mais l’iconographie chrétienne en offre maint exemple. Le plus souvent, le dessin affecte la forme d’une fleur, d’une croix, d’une roue. Précisément, de la Fleur d’or dont notre texte promet de révéler le Secret, parce que c’est en elle que doit se développer le corps de diamant. Elle est Lumière du ciel et *Tao*.

Tout en étant symbole mandala, le dessin ne suggère pas seulement la forme de la Fleur mystique, mais aussi son origine. Elle est la « bulle, vésicule germinale », le « château du dragon au fond de la mer », le « cœur céleste », la « terrasse de vie », le « hall de pourpre de la cité de jade » etc. : la séquence fascinante des images semble inépuisable. L’*initium*, la « vésicule germinale » où Essence et Vie, Vie et Essence, sont encore confondues, l’origine qui, par conséquent, apparaît ainsi comme actuellement le but, gît « au fond de la mer », dans la ténèbre de l’Inconscient. En outre, les analogies établies entre le fourneau de l’alchimiste et cette « vésicule germinale », par laquelle « tous les maîtres ont commencé leur œuvre », annoncent déjà comme un processus de raffinement, de sublimation, transmuant en Or noble « le plomb de la région des eaux » – elles annoncent déjà la génération et la croissance de la lumière jusqu’à la conjonction de la Vie et de la Conscience (d’abord confondues, puis isolées,

puis reconjointes !). Et dans la mesure où il ne révèle pas seulement une forme, mais une origine et un but, le mandala n'est pas non plus un simple moyen d'expression, mais un instrument efficace. Il dessine un *templum*, un *temenos*, enclos protégeant la personnalité la plus intime. Les pratiques « magiques » ne sont que les projections d'événements psychiques, et c'est pourquoi elles produisent effets et réactions psychiques. Intérêt et attention sont concentrés sur ce domaine intime et sacré, source et but de l'âme – précisément, ce domaine intime, le centre qui réalise l'unité de la Conscience et de la Vie (intensité et extensité) et qu'il s'agit de retrouver.

En raison de ce centre fixé ainsi comme « point créatif », s'étend d'autant mieux le procédé que notre texte décrit comme une circulation ou un circuit de la lumière c'est-à-dire, non pas simplement comme un mouvement en cercle, mais comme une circumambulation traçant les limites, les clôtures d'une enceinte sacrée, rendant possibles fixation et concentration. La « roue solaire est activée », c'est-à-dire que tout ce qui est périphérique est soumis au commandement du centre. C'est pourquoi le mouvement n'est ici qu'un autre nom pour « maître » ; c'est faire le tour de soi-même, se cerner soi-même, afin de faire entrer, sous l'obédience du centre, dans tous les aspects de la personnalité. Cela revient à désigner la connaissance de soi comme une auto-incubation et, finalement, la séquence des images nous réfère à cet archétype de l'homme total que Platon figurait comme un être parfaitement sphérique, c'est-à-dire total et complet, réunissant en lui le masculin et le féminin (corps élémentaire essentiel attendant la résurrection – terre de *Hurqalya*).

(Rappeler les efforts pour comprendre en un sens « réaliste » ce qui est un symbole de la Totalité, et non pas un simple besoin iconographique comme un défi au cosmos anatomique de la beauté grecque.)

Ce qui se présente essentiellement comme une expérience et une vision de la Lumière partagée par tant de mystiques, fournit ici à Jung l'occasion de rappeler quelques témoignages des plus frappants de la permanence des archétypes. Il

s'agit là d'une expérience familière à quelques personnes, dont Jung a reçu le témoignage direct, et qui paraît être un état de conscience intense et « détachée » – conforme au témoignage de sainte Hildegarde quand elle en parle comme d'un état produisant à la lumière de la conscience des « régions d'événements psychiques habituellement recouvertes de ténèbres ». Or, cet état de la conscience « détachée » ou libérée de l'objet est précisément, dans le bouddhisme, cette Connaissance fondamentale qui, ayant cessé de s'objectifier en de fictives réalités, est à elle-même son objet : elle sait que son objet ne diffère pas d'elle ; et comme telle, elle annonce la naissance de l'homme *pneumatikos* ou corps de diamant. Bien entendu, l'achèvement d'une telle unité est au-delà du pouvoir de la volonté consciente, et c'est pourquoi le processus d'individuation ne peut jamais être atteint que par le symbole.

(Note : rappeler ce que j'ai déjà dit. « Individuation » coïncide avec conscience non égotifiée, par conséquent individuation ne serait qu'en opposition apparente avec terminologie bouddhique, et même en souligne un aspect négligé. Il est vrai que là même il y a aussi matière à réviser – lexique trop vite admis en général.

La doctrine de la Claire Lumière du Yoga tibétain nous avait déjà précédemment montré comme symbole unificateur l'union de la Claire Lumière fondamentale et de la Claire Lumière produite comme « mélange de la Claire Lumière de la Mère et de l'Enfant » [Y.T. p. 237 déjà cité début § 3 en note]. *Nous verrons en terminant ici même ce symbole concourir à l'ultime réponse que sollicite la question décelée dans les dernières lignes de l'essai précédemment analysé.*)

Pour déterminer la voie menant à cette ultime réponse, il semble qu'une question préalable puisse nous orienter. Si nous la posons, c'est que nous prévoyons déjà l'échéance où elle nous conduira, et dont sans doute dépendra notre paraphrase sur Jung et le bouddhisme. Cette question se formule de par le simple rapprochement des termes : vie consciente, conscience vécue, comme désignant cet état qui n'est plus séparé de l'objet, l'ayant intégré à elle-même.

Faut-il demander alors : *qui* vit cette conscience vécue ? Certes, ce n'est là qu'énoncer sous forme interrogative certaines propositions finales du commentaire de la Fleur d'or. L'anticiper, c'est donc nous frayer la voie vers cette conclusion, où doit être nommé le fruit appelé à éclore de la Fleur d'or, par le circuit, mouvement circulaire de lumière.

Cette Voie est semée de dangers et d'indices de salut. Pour comprendre où ils sont situés, n'oublions pas que la phénoménologie psychique n'a pas décidé de la vérité ou de la fausseté métaphysique des contenus qu'elle analyse. Une seule question se pose ici au phénoménologue : que se passe-t-il psychiquement ? Quel événement psychique prend aspect et se concrétise dans ces contenus ? Bien entendu, recherche et réponse sont d'ores et déjà conditionnées par l'appréciation ou la dépréciation du degré d'être de la psyché elle-même ; on y a déjà fait plus d'une allusion ici. C'est en tout cas au niveau d'être présupposé ici par elle, qu'il faut entendre des désignations techniques telles que « complexe psychique autonome », « système psychique partiel ». Les contenus psychiques expérimentés qui sont désignés par ces termes recèlent des présuppositions qui nécessitent la question posée ci-dessus. Les dangers même qu'ils préparent concernent d'une manière directe et décisive le sort et le sens de la conscience religieuse en général.

Ces dangers, tout d'abord, sont ceux contre lesquels essaye de prémunir tout l'enseignement du bouddhisme, spécialement mahâyânique, et jusque, *post mortem*, le *Bardo Thödol*. C'est la menace de désintégration qui guette la conscience individuelle, étroitement limitée mais intensément claire, lors de sa rencontre avec le champ d'expansion illimitée de l'inconscient collectif. « Tout fragment de pensée prend forme et devient visible en une couleur et forme. Toutes les puissances de l'âme révèlent leurs traces ». C'est pourquoi le *Bardo Thödol* prémunit inlassablement, à chaque confrontation, contre ce danger : les déités viennent de toi-même, il faut reconnaître toutes ces lumières comme le reflet de ta propre lumière intérieure, et comprendre leur rencontre comme un fils comprend celle de sa Mère [1] (E.W. p. 105), cela ne cède à aucune attirance

vers les « lumières ternes[2] », ni à les préférer à la Clarté éblouissante : il faut se reconnaître en celle-ci, ne pas fuir, *etc*. Là même se comprend le rôle éminent du mandala comme instrument de réalisation psychique : sa clôture concentre et protège de la dispersion et de l'envahissement. Il est le symbole confirmateur de cette totalité-individuelle dont la notion nous apparaîtra de plus en plus indispensable. L'imagination bouddhique pourra concevoir d'innombrables multitudes de bouddha*s* et de bodhisattvas sans qu'explose, qu'éclate la conscience ainsi préservée et initiée à se reconnaître soi-même. Si elle n'est pas prémunie par l'entraînement spirituel, alors se produisent les accidents correspondants aux dissociations de la personnalité, à tous les troubles mentaux solidaires des hallucinations, *etc*. Là encore, il s'agit de troubles destructeurs de l'unité de la personnalité que l'école freudienne tend à expliquer comme dus à une répression inconsciente, toujours en raison du dogme que l'inconscient est un effet ou un dérivé du conscient, alors que l'ordre est inverse, et que lourde est l'erreur d'identifier la psyché avec la conscience sans plus et de l'y restreindre. Car il s'agit ici de contenus qui se développent spontanément de l'inconscient, et que le conscient peut ne plus être à même d'assimiler. La théorie de la répression n'a plus ici aucun sens.

Inversement, la réduction du danger de dissociation ne conduirait-elle pas à l'extrême à une autre menace ? Il s'agit d'états émotionnels très subtils qui, parce qu'ils sont constitutifs de la personnalité psychique, ont nécessairement le caractère de personnes : plus ils sont complexes, plus ils ont le caractère de personnalités. Si les tendances dissociantes n'étaient point inhérentes à la psyché humaine, les « systèmes partiels » n'auraient jamais atteint d'autonomie et il n'y aurait jamais eu de monde des dieux et des esprits. En revanche, cela implique-t-il que l'équilibre soit trouvé dans un processus qui conduise les anciens dieux à l'état d'idées personnifiées, pour finalement les réduire à l'état d'idées abstraites ? Je crois bien que Jung porte ici sur l'état spirituel de notre époque, un diagnostic qui provoque de fécondes réflexions. C'est par sa méconnaissance de la psyché inconsciente, par sa poursuite d'un culte exclusif de la conscience, que notre temps est devenu si complètement athée et profane. Le sacré, le sens

des hiérophanies, ne relève pas des intentions de la conscience rationnelle. En fait, la vraie religion de notre époque est un monothéisme de la conscience, une possession exclusive par elle, s'accompagnant d'un rejet qui nie fanatiquement l'existence de systèmes partiels autonomes. En cela, certes, nous différons de la doctrine du Yoga bouddhique ; et nous en trouvons un signe dans le fait que nous nions que de tels systèmes partiels puissent être expérimentés, et qu'en même temps nous ne puissions valablement juger le bouddhisme en lui imposant nos catégories : monothéisme, polythéisme, panthéisme. Aurait-il de tout cela, il n'est pourtant rien de tout cela.

Cependant, entraînées par la méconnaissance de cet univers et de l'âme dont la psychologie jungienne a pris pour tâche de restaurer la réalité absolument propre, c'est-à-dire irréductible aux catégories du monde tel que notre conscience rationnelle l'a fait, nos sciences humaines ont cru pouvoir comprendre et critiquer intellectuellement les faits religieux *(ici peut-être raccrocher une note sur synchronicité et astrologie)*. Il semblerait que si notre humanité a cru en des démons, ce fut comme en quelque chose d'extérieur dont on aurait finalement éprouvé ou prouvé l'inexistence. Or, c'était la reconnaissance naïve du puissant effet interne de système partiels autonomes, lesquels sont toujours présents, toujours à l'œuvre, car la structure fondamentale de l'inconscient ne change ni ne varie avec les fluctuations de la conscience officielle. « On a critiqué les noms, mais l'effet continue ; seulement, on ne le comprend plus ». Alors, ne les comprenant plus, on les projette. Leurs effets perturbateurs sont attribués à quelque volonté mauvaise extérieure à nous-mêmes, de préférence celle du voisin. D'où les illusions collectives, les appétits de révolutions et les frémissements guerriers, bref toutes les psychoses de masses. Si la folie consiste à être possédé par un contenu inconscient non assimilé, quel espoir d'assimilation subsisterait encore, lorsque, précisément, la conscience nie l'existence de tels contenus ? Nous sommes devenus peut-être de trop grandes personnes pour les mots-fantômes, mais non pas « pour les faits psychiques qui étaient responsables de la naissance des dieux ». Nous sommes non moins possédés par nos contenus psychiques que s'ils étaient des dieux.

Voici alors que se pose en termes tout nouveaux un fait religieux fondamental dont la correcte herméneutique s'impose à la phénoménologie religieuse et décide de son sort, de sa réussite ou de son échec. La question par excellence que posent les systèmes partiels autonomes est celle de la personnification, de sa nécessité et de son processus. C'est un mot dont on abuse, avec lequel on croit pouvoir se dispenser de toute analyse en profondeur à propos d'une figure de divinité ; on dit « c'est une personnification de… » – et tout est expliqué. Reste pourtant en question l'essentiel : qu'en est-il du *fieri* composant le processus de personnification ? Ces « personnes » ne sont ni notre confection ni notre fiction. Je crois d'une portée incalculable leur valorisation chez Jung : ces puissances psychiques ce n'est pas nous qui les personnifions (c'est-à-dire qui construisons des figures personnelles) ; elles ont une nature personnelle *ab initio*. L'on a ici un « aspect catégoriel », correspondant au caractère *a priori* que possèdent les archétypes, tout comme l'entendement pur. Cela compris, on saisira toute la vanité du reproche adressé parfois à la psychologie jungienne, comme quoi elle restaurerait une « mythologie » ou des « hypostases ». Les « personnifications » ne sont pas de son invention : elles sont inhérentes à la nature des phénomènes. Seulement, pas plus qu'une catégorie n'est un objet de la connaissance, pas davantage la nature d'un « système partiel » en un sens transcendantal, n'est objet de connaissance ; ce que nous en saisissons et expérimentons, c'est la représentation de sa nature personnelle (*cf.* G.F. 118-119). Et cela sera d'une importance finale décisive, nous le verrons en terminant, quant à la nature transcendantale du Soi et ce qui en est expérimenté en fait.

La signification expérimentale des « personnifications » apparaît dans le processus de transmutation de la réalité que présuppose l'état de la conscience « absoute », libérée enfin de l'objet de ses projections (intégration). Paradoxalement on peut dire, je crois : plus l'objet est détaché, comme autonome à l'égard de la conscience, moins la conscience peut s'en détacher. Il y aurait ainsi un premier degré où leur réactivité à la conscience n'étant pas reconnue, et

par conséquent entièrement « projetée », ces « personnifications » sont d'autant plus agissantes, subjuguantes et d'une réalité d'objet absolu ; les critiquer ou les nier rationnellement ne fait que sanctionner cette non-reconnaissance et leur domination. Il y a un degré où elles sont reconnues comme réelles – relativement à… l'âme qui les expérimente ; on pourrait dire, je crois, qu'une première phase d'intériorisation les reconduit à leur origine ; en termes religieux, cela correspondrait à la formation et à la pratique d'un culte. Et puis survient un degré d'intériorisation parfaite pour lequel je ne crois pas qu'il faille les dire irréelles, car non-objectivité ne signifie pas non-réalité – mais si la conscience se détache de leur contenu formel, n'est plus possédée par elles, parce que d'ores et déjà éprouvées dans leur pure réalité psychique, est pressentie ou entrevue l'ultime question : qui est à l'œuvre dans le *fieri* qui produit les personnes, qui personnifie les personnifications ? *Quid* de la spontanéité de ce *fieri* tel que l'âme rencontre ces figures comme ayant été toujours là, *ab initio*, c'est-à-dire bien avant que la psyché consciente ne l'ait su ?

Une fois compris ce qu'est en propre la réalité psychique, on sait qu'en l'admettant il n'y a pas à craindre – tout au contraire ! de retomber dans quelque démonologie ou mythologie primitives. Si l'on convient alors que, sous peine d'être conduit à un état de tension mentale, prémisse de psychose, il est essentiel de reconnaître aux figures qui montent de l'inconscient – ou transparaissent à l'horizon de la transconscience, la dignité de facteurs ayant une efficience propre et spontanée, on conviendra d'autant mieux qu'entre toutes ces figures, celle qui personnifie l'inconscient, ou la transconscience en général, a une importance primordiale. Cette figure au rôle dominant dans toute sa psychologie est, on le sait, celle que Jung désigne alternativement comme *anima* chez l'homme, ou *animus* chez la femme. Ici encore rappelons-nous qu'*anima* représente la nature personnelle, personnifie un système psychique qui, en son sens transcendantal, reste au-delà des limites de l'expérience et que l'on ne peut que référer aux sources. Ce qu'il en faut souligner ici, c'est la mesure où cette *imago animae*, en tant que la rencontre avec elle est une étape décisive dans le processus d'individuation, détient en somme le secret de la Fleur d'or. Cette personnification de l'Inconscient s'amorce aussi bien sous l'aspect intérieur de

nos rêves, fantaisies et visions, que sous l’aspect extérieur de la personne concrète sur laquelle elle est projetée – ces deux aspects réfléchissant au sujet la propre Image intérieure qu’il porte en lui-même du sexe opposé ou complémentaire. La rencontre avec l’*Imago animae* est pour chaque être le moment où il va prendre conscience de la partie psychique, féminine ou masculine, qu’il porte en lui-même et qui, dans notre civilisation occidentale tout orientée vers le patriarcat, a été pour chacun si profondément ensevelie dans l’Inconscient. C’est le moment d’initiation à soi-même où l’union et l’action réciproque, du masculin et du féminin doit, par-delà le plan physique où se perpétue la postérité charnelle, atteindre ces profondeurs de l’âme où chacun des conjoints peut concevoir l’un par l’autre cet enfant spirituel qui assure à son être spirituel une durée que ne mesure ni ne limite plus le temps de notre monde. Cette rencontre suppose que la tâche d’adaptation à la réalité extérieure est terminée pour la conscience ; commence alors l’étape la plus importante, celle de l’adaptation à l’intérieur, confrontation de chacun avec la partie de sa propre psyché de sexe opposé. L’activation de l’archétype de l’*Imago animae* est donc un événement capital ; elle est le signe incontestable que la seconde partie de la vie est commencée. Or, cet enfant spirituel né de cette conjonction avec l’*anima* dont le secret affleure à la conscience, nous allons le voir figuré sous l’archétype du corps de diamant, du fruit qui doit éclore de la Fleur d’or. Il ne reste plus qu’à frayer la voie vers cet accomplissement. Deux étapes la jalonnent : dissolution de la participation mystique qui opprimait la conscience livrée à ses projections inconscientes, formation d’un nouveau *focus* de la personnalité. Là même en effet notre psychologie, notre thérapeutique spirituelle peuvent révéler leur efficacité pour assurer à l’âme un traitement et un salut homologues à ceux qu’ont poursuivis les antiques sagesses orientales, et du coup valorisent celles-ci par une exégèse de l’âme, sans tomber dans les pièges d’une reproduction littérale.

Ce à quoi est initié l’adepte de « l’Élixir d’or », c’est à concentrer la lumière sur la région la plus intime, à se libérer de toute attache, c’est-à-dire à faire cesser l’entremêlement de la conscience avec le monde des choses et des objets. Autrement dit, il s’agit d’une pénétration de l’inconscient qui de fait amène à en

faire cesser la domination, et avec elle le pouvoir magique auquel prétendent les choses. Ce n'est pas que la plénitude du monde ait rien perdu de sa richesse ni de sa beauté, mais la conscience est à la fois vide et non-vide : vide, car les images des choses ont cessé leur tyrannie ; non-vide, car elles n'ont pas cessé d'exister ; mais intériorisées, au lieu de les subir, la conscience les contient simplement toutes, parce qu'elle les a transmuées en y reconnaissant sa propre Image. Elle est devenue vision pure, détachée des objets. C'est alors son objet qui ne se détache plus d'elle : c'est elle-même contemplant son Acte même (la conscience se résout en visions, le disque de la lune flotte solitaire). Que l'on mesure la Voie parcourue, par référence à cette participation mystique qu'évoque ici C.G. Jung, et dont la désignation technique reste attachée au nom de Lévy-Bruhl. Pour autant que la non-différenciation de l'objet et du sujet tient à ce que leur différence n'est pas encore montée à la conscience, c'est un état d'identité inconsciente qui prévaut – et pour autant que l'inconscient est projeté dans l'objet, celui-ci est introjecté dans le sujet. L'homme civilisé n'est pas tellement éloigné de cette inconscience primitive : ne lui arrive-t-il pas d'accuser imprudemment les autres de choses dont il ne voit pas qu'elles sont en lui-même ? N'est-il pas affecté « magiquement » par d'innombrables gens, choses, événements et circonstances ? Mais si l'inconscient a été reconnu, c'est-à-dire s'il a pu être vécu de telle sorte que ses exigences soient admises côte à côte avec les exigences conscientes, alors « le centre de la personnalité totale change sa position. Il cesse d'être dans l'*ego*, lequel est seulement le centre de la conscience, et il se situe dans ce que l'on pourrait appeler un point virtuel entre le conscient et l'inconscient. Ce nouveau centre peut être désigné comme le Soi ».

Ici il semble bien que nous atteignons au *climax* : tout l'effort bouddhique tendu pour abolir et surmonter le moi égotifié ; tout l'effort de la psychologie des profondeurs pour dépasser l'*ego* limité au centre de la psyché consciente, et dégager de sa gangue le joyau concentrant les éclairs qui rompent la nuit de la transconscience. De part et d'autre, la rupture des ténèbres de l'inconscience ou de l'inscience renverse la perspective où s'ordonnait la connaissance illusoire et

toute faite. La conscience, libérée du monde, libère aussi un monde sans limite. Cette anaphore *ab imo* qui exhausse vers soi-même est une préparation à la mort au sens initiatique du mot ; c'est prendre comme but l'existence spirituelle, c'est préparer la naissance et la surexistence du corps psycho-spirituel, du « corps de diamant » éclos de la Fleur d'or en qui seul est entrevisible, à la limite, l'achèvement de la personnalité totale. La transmutation que suppose et qu'annonce une telle naissance, l'occidental en a eu la notion dans l'antiquité, nommément dans l'initiation des religions à mystères. Ce qui s'appelait naissance de l'homme pneumatique désignait ce même événement psycho spirituel.

Tout cela n'est-il pas en consonance avec le christianisme ? Jung à juste titre met ici en garde contre le malentendu total qui prendrait la foi et la moralité ascétique chrétienne et nos textes bouddhiques comme des traitements semblables tendant à des fins comparables. Il y a fort loin entre cette sublimation par laquelle la sagesse bouddhique du Grand Véhicule entend surmonter les passions et cette répression violente des instincts qui a obsédé notre spiritualité en général et consommé le divorce de l'âme et du corps (en rançon peut-être d'une réconciliation entre l'âme et l'esprit émacié en intellect), pour subir aujourd'hui le terrible choc en retour des ressentiments et des transferts que s'emploie justement à résoudre la psychologie analytique ! L'on vient d'évoquer les religions à mystères, mais c'est simplement rappeler là qu'il n'y a plus aujourd'hui d'initiation ni de mystères. On peut se réjouir que le mystère ait été profané, proclamé sur les toits. Mais nous voyons où nous en sommes. N'a-t-on pas pourtant égaré sur la longue route de l'histoire plus d'un christianisme ? Pour l'exégète de l'âme, l'évidence dont bénéficient les formes officielles du temps présent ne saurait leur conférer le privilège d'une authenticité exclusive, ni la justification d'être au terme d'une évolution providentielle.

Il faudrait approfondir les motifs de la grande peur et de l'acharnement de l'institution officielle contre la gnose et tout ce qui, au cours des âges, a rappelé ou ressuscité la gnose. Sans doute, dégagerait-on ainsi les motivations de ce

dolorisme qui a caractérisé le christianisme occidental, principalement depuis le Moyen Âge, et qui était profondément étranger à la primitive chrétienté orientale. S'il est vrai qu'un abîme se révèle entre les régions de l'âme où s'entrouvre « le hall de pourpre de la cité de Jade » où fleurit la Fleur d'or, et celles où s'alimente l'Image du Christ souffrant et humilié, le contraste n'en est pas moins saisissant entre cette image de la Croix, et le secret de la Croix de Lumière auquel un *Christos-angelos* initie le disciple des *Acta Johannis*. Voilà cité un apocryphe. Mais « apocryphe » veut dire non pas inauthentique, mais caché, mystérieux. Ce sont ces livres que, significativement, l'institution officielle avait refoulés dans un secret qui interdisait à quiconque de les lire ; étrange, comme cela ressemble à ce refus de reconnaître d'autres droits que ceux des religions de la psyché consciente, dont Jung rappelle inlassablement les conséquences ! Et ces livres révèlent quelque chose de commun entre toutes les formes d'une gnose qui embrasse, en tant que *Welt religion*, les gnoses valentinienne et manichéenne, la gnose en islam, et la gnose bouddhique – du Grand Véhicule et du Véhicule de Diamant. Un de leurs traits communs est de saisir les faits dans la spontanéité de la conscience qui les perçoit et les thématise, non pas dans la matérialité qui les extériorise, c'est-à-dire de les saisir comme des visions. Une gnose chrétienne, par exemple, saisira la vie du Christ comme et dans l'ensemble des visions que chacun des disciples a eues du Christ, non pas comme séquence des données extérieures, matérielles et identiques pour tous. Parce qu'alors la scène de ces faits est dans l'âme, et parce que la pure réalité intérieure semble si évanescente et précaire pour quiconque ne trouve appui que dans l'objet extérieur, on a caractérisé tout cela comme « docétisme » (*dokêsis*, apparence). En revanche, nous inclinerons à dire que tous ces « docétistes » ont peut-être été les premiers phénoménologues. Ce n'est pas un procès historique qu'il s'agit de plaider, ni d'accusations à porter. Il reste que le fait de la déchristianisation du monde pose des questions capitales dont le sens varie naturellement avec chacun de ceux auxquels elle s'adresse. Mais en songeant à tous les christianismes égarés par l'âme au cours de son histoire, on peut se demander si, pour l'homme contemporain, dans le cas de l'homme déchristianisé de nos jours, c'est-à-dire post-chrétien et portant encore religieux,

une redécouverte du christianisme poserait des problèmes tellement autres que peut lui en poser la rencontre avec toute autre religion, le bouddhisme par exemple ?

Cette redécouverte, en tout cas, ne résulterait ni d'arguments théologiques ni d'une soi-disant adaptation qui plierait simplement les choses religieuses à la socialisation effrénée que notre époque fait subir à toute chose. Elle nécessite cette exégèse de l'âme selon laquelle se développe la psychologie analytique de Jung (*rappeler : j'ai employé cette expression pour la démarche caractéristique du Ta'wîl. Cf. mon* Avicenne et le récit visionnaire), car peut-être nous permet-elle de répondre aux objections des non-exégètes. Que l'on comprenne : avec les Sages orientaux, son attitude[3] est aussi grande et indubitable qu'irrespectueuse envers leurs métaphysiques. Cet irrespect est précisément la fréquente accusation des exégètes littéralistes à l'encontre de ceux qui ne se satisfont que d'une exégèse spirituelle, et qu'ils accusent d'allégoriser. Pour ces derniers, sans exégèse de l'âme, l'exégèse des textes est sans portée. Les textes dont il s'agit pour la psychologie, ce sont tous les énoncés dogmatiques, métaphysiques, mythologiques *etc.* Il ne s'agit pas pour elle d'incorporer ces données textuelles, mais d'en découvrir la source, la motivation à laquelle elles répondent et qu'elles expriment. Sinon, l'on pourra s'envelopper de mystère, professer avec autorité tout ésotérisme que l'on voudra, ce ne sera là qu'un ésotérisme aussi officiel, une dogmatique aussi superficielle que tout ce à quoi l'on fait ce reproche. Et Dieu sait si certain ésotérisme de ce genre fait fureur de nos jours ! C'est qu'aux énoncés abstraits et sublimes, il nous faut demander : où tout cela se passe-t-il ? Si l'on répond à cette question en la qualifiant de psychologique, la réponse est misérable ; serait-on assez niais pour penser que chacun peut mettre éventuellement « son âme dans sa poche » ? Lorsque maître Eckhart ou angelus Silesius professent la nécessité d'une naissance divine incessante dans l'âme, seront-ils accusés de psychologisme ? En fin de compte, ce reproche n'est que la contrepartie d'une prétention métaphysique abstraite, qui, tout en professant une déité absolue et inaccessible à l'expérience humaine, estime pouvoir en parler quand même. S'étonnera-t-elle alors de se heurter à l'agnosticisme ? Celui-ci, du

moins, reconnaît fort bien le danger de cette exégèse de l'âme, de cette psycho-exégèse qui conduit l'âme jusqu'à soi-même lorsqu'il l'accuse de restaurer les hypostases néoplatoniciennes, par exemple ! Mais la substance de telles hypostases serait en tout cas consubstantielle à l'âme. Si l'on en trouve une autre, que l'on veuille bien expliquer où, et d'où elle est expérimentalement donnée. Si l'exégèse jungienne de l'âme subit le feu croisé des dogmatiques et des agnostiques, c'est vraiment bon signe.

Elle subit le sort de ce qui est fondamentalement nouveau et prometteur. Ce ne sont pas deux attitudes de l'âme (le croire et le savoir) qu'elle prétend réconcilier, mais l'âme même avec sa propre foi et son propre savoir. Qu'il s'en dégage non pas un savoir unilatéral, mais un savoir expérimentalement vécu dont la fonction correspond à la voie du processus d'individuation de « celui qui sait », et que tout cela s'accomplisse par la voie d'une psychologie scientifique, il y a sans doute là une promesse, une *aurora consurgens*.

Et c'est cette aurore qui éclaire la rencontre de notre psychologue et de l'Orient, et précise à l'orientalisme ce que peut être sa tâche comme exégèse de l'âme, non plus comme simple exégèse des textes à laquelle satisferait un pur savoir historique content de lui-même lorsque, ayant « situé » les fragments de l'âme à la surface du Temps, il les aurait ajustés comme les pièces d'un puzzle. Cette aurore transfigure l'Orient en symbole de l'âme à la quête de soi-même : accroître notre familiarité avec l'orient spirituel et la spiritualité orientale, cela devrait être pour nous l'expression symbolique par excellence de l'événement intérieur qui nous met en contact avec les éléments étranges et étrangers en nous-mêmes (*cf.* G.F. p. 128 [4])

(*note : rap. cette signification de l'Orient chez Avicenne et Sohravardî*).

Vouloir rejeter les prémisses de notre propre culture, assimiler l'Orient par une exégèse purement littérale, ce serait le plus sûr moyen de provoquer un nouveau déracinement de la conscience. C'est à partir de notre propre sol que

nous avons à nous mettre en route vers cet Orient, et c’est au cours de ce pèlerinage que nous découvrirons la réponse aux questions : qui donc vit la conscience vécue ? Qui est le donateur des données ? Et, du coup, aussi la réponse à la question pesant mystérieusement dans l’allusion sur laquelle avait conclu le commentaire psychologique du *Bardo Thödol*. La découverte pourra toujours être reprise en énoncés nouveaux. Je crois que tous convergent vers la constatation que la psyché est un monde dans lequel le moi conscient, l’*ego* est contenu (*cf.* G.F. p. 131 [5]). Et lorsque ce rapport secret entre cette psyché et ce moi monte à la conscience, il trouve son expression, à côté de tant d’autres symboles apparentés chez nos propres alchimistes latins, dans le corps de diamant, dans le corps pneumatique indestructible qui se développe dans la Fleur d’or. Eprouvé comme un fait psychique objectif, ce corps est tout d’abord projeté et exprimé en images empruntées aux formes que fournit l’expérience de la vie organique : fruit, embryon, enfant, corps vivant. Plus directement encore, la transmutation du sujet s’annoncerait dans la substitution saisissante à *ego vivo* d’un *ego vivor*, « je suis vécu ». La vérité de l’*ego* atteinte dans sa *significatio passiva* qui précisément est son action, et qui mesure toute la distance à l’égard de l’ancien moi égotifiant ; par là même devient transparente en quoi la négation bouddhique de l’*ego* n’est pas le nihilisme dont l’alternative se présente alors seule à notre intellect. Entendons bien que cette *significatio passiva* n’équivaut en rien à affirmer la condition de créature ; le « créationnisme » n’est qu’un mode d’expression philosophique dérivé d’un mode particulier d’éprouver ce mode d’être. L’illusion quant aux pouvoirs supérieurs du conscient avait conduit à cette opinion : c’est moi qui vis (*ego vivo*). Dès lors qu’est reconnue l’instance de la psyché transconsciente, cette prétention et cette séclusion sont brisées : c’est elle qui me vit, elle dont mon *ego* est une partie, et elle est la totalité que je peux retrouver, non pas en m’y confondant mais précisément par le processus d’individuation (le grand malentendu sur le mot « collectif » je dois l’avouer, je l’ai entendu) – lequel est justement le *climax* de l’activité de cette psyché qui vit. Dès lors aussi se produisent une détente, un apaisement, une « relaxation » de toutes les responsabilités impossibles qu’entraînait, pour les primitifs que nous

sommes, mais civilisés, notre participation mystique à tant et tant d'objets (idéologiques, sociaux, politiques, manies, etc.). En termes chrétiens « conscience d'être un enfant de Dieu libéré de la voix du sang[6] » ; dans les termes de notre texte chinois : « celui qui atteint l'accomplissement, retourne à la beauté de la nature » (*cf.* G.F. 131 et 133[7]). Nous voici à même de comprendre quelle épreuve il faut traverser pour renverser la proposition banale, teintée, elle, de psychologisme selon laquelle le monde des Dieux, ce n'est rien que l'inconscient en moi : en « l'inconscient c'est le monde des Dieux en dehors de moi » (*in fine Bardo Thödol*). Mais les parfaits, nous a-t-il été dit, font d'autres découvertes. Et peut-être en sommes-nous tout proches. Ce changement total dans le sentiment intime, cette détente et cet apaisement promis par la présence révélée du sujet qui me vit, peut être comparé au changement qu'éprouve un homme à qui un enfant est né (*cf.* G.F. 132), avec cette différence essentielle que comporte une naissance spirituelle, et que cet enfant est précisément moi. Sans doute peut-on évoquer le mot célèbre de saint Paul : « c'est Christ qui vit en moi » – s'il n'y avait danger d'identifier avec la forme de l'expérience paulinienne (et ses répétitions dans le christianisme), cette expérience fondamentale dont les symboles marquent la diversification. « C'est comme si un être spirituel supérieur de forme humaine était invisiblement né dans l'individu à la façon d'un corps spirituel destiné à lui servir de demeure » (*ibid*.). C'est le même événement psychique qu'exprime l'image « de nouveau vêtement revêtu » (*vg. Dans les Actes de Thomas*), car il est impossible d'exprimer en concepts rationnels ce renouvellement où, sans être « déposé », l'individu éprouve le sentiment d'être « remplacé », pris en charge par quelque secrète et aimante

supériorité (quelque centre invisible), grâce à laquelle sa vie est désormais vécue dans le calme et la dévotion de cette libre dépendance que décrivait Schleiermacher ; « libre, dans le plus amoureux sevrage », selon le mot de Nietzsche.

(*il faudrait ici citer Hermas, l'ange auquel il a été confié. C'est là l'espace de l'ange. Ce que signifiait le baptême. Et chez les gnostiques*.).

Cette transformation du moi qui s'annonce dans l'expérience de sa *significatio passiva*, nous met sur la voie d'une représentation adéquate à l'état d'Éveil bouddhique (*voir les très belles pages de Suzuki in Essai IV p. 88 sq. – psychologie de la passivité – « la suppression du moi ne veut pas dire sa complète annihilation, mais sa parfaite disposition à accueillir en lui un pouvoir supérieur » P. 89, et notamment dans le chap. « La passivité dans le bouddhisme de la Terre pure » p. 101 sq*.). Et il est frappant que cette reconnaissance soit éprouvée comme une naissance – ou renaissance –, s'exprimant toujours dans le symbole de la formation d'un corps parfait ou *corpus spirituale* (*citer ici Lanka p. 71 et 61-62, sur fol. ZB*). Plus précisément encore, l'idée de cette naissance et de ses symboles ont comme cadre de développement une sophiologie dont l'archétype a été vivifié et activé dans des sphères religieuses très diverses. La substitution d'un *ego vivor* à l'*ego vivo* évoque irrésistiblement une comparaison avec la démarche essentielle à la pensée de Baader : « Parce que Dieu en me pensant, pénètre ma pensée et que je me trouve pensé par Lui – *cogito, qui cogitor* – la pensée de Dieu est impénétrable à ma pensée, alors qu'un être placé au-dessous de moi est pénétré par moi qui le pense, sans que je sois pénétré par lui » (*cit. in Susini III, 192-193*). Dès lors il vient de substituer au *Cogito ergo sum* cartésien un *Cogitor ergo sum*. Je crois que l'effort de Baader, tout en étant poursuivi sur le plan déterminé de sa théosophie personnelle, est en résonnance avec l'analytique jungienne, laquelle, bien entendu, comme exégèse générale de l'âme, ne peut être liée au contexte des prémisses de Baader. Mais il y a plus.

1. W. Y. Evans-Wentz (éd.), *The Tibetan book of the dead, or, The after-death experiences on the Bardo plane, according to Lāma Kazi Dawa-Samdup's English rendering*, 3e éd., Oxford/New York, Oxford University Press, 2000.

2. W. Y. Evans-Wentz (éd.), The Tibetan book of the dead, or, The after-death experiences on the Bardo plane, according to Lāma Kazi Dawa-Samdup's English rendering, 3e éd., Oxford/New York, Oxford University Press, 2000, p. xlv.

3. R. Wilhelm, R. et C. G. Jung, *The secret of the golden flower, a Chinese book of life*, trad. par C. F. Baynes, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., ltd., 1931, p. 129 ; *Gesammelte Werke*, l. 13, § 74.

4. *Cf*. R. Wilhelm, R. et C. G. Jung, *The secret of the golden flower, a Chinese book of life*, trad. par C. F. Baynes, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., ltd., 1931, p. 128 ; *Gesammelte Werke*, vol. XIII, § 72.

5. *Cf*. *Ibid*., p. 131 ; *Gesammelte Werke*, vol. 13, § 76.

6. *Ibid*., p. 133 ; *Gesammelte Werke*, vol. XIII, § 78.

7. *Ibid*.

5

Conclusion : Le Soi et la *Sophia*

Structurellement, le *Cogitor* de Baader apparaît lié à une représentation qui lui est non moins chère et essentielle entre toutes : celle de la *Sophia*. Par sa chute, l'homme a quitté *Sophia* en qui il devait demeurer – la « femme de sa jeunesse » comme le dit Salomon –, et *Sophia* a quitté l'homme. Elle est retournée à l'état incréé, et l'homme a été fixé dans son état purement créaturel. Et pourtant, cette « humanité céleste », dans le lointain où elle réside insaisissable, reste un phare dans la nuit de l'humanité déchue, elle est son ange et son guide. Elle est le *nisus formativus*, l'instinct suprême et l'idéal suprême de formation. Son image correspond si bien à l'archétype *anima-animus*, qu'en vertu d'une fantasmagorie sidérique, la Vierge *Sophia*, ange et guide de l'homme, apparaît à l'amant sous la forme de l'amante, et à l'amante sous la forme de l'amant (*ibid*. p. 576). Nous avons vu que prendre pour but l'existence spirituelle, c'est tendre à la formation et à la surexistence du corps spirituel, du corps de diamant. De même aussi pour Baader, le but suprême de l'amour, qui dépasse la sphère du temps, est la reconstitution solidaire – l'incarnation – chez les deux amants, de l'Image divine de Dieu ou de la Vierge *Sophia*, devenue pour l'homme esprit incorporel par où les deux amants s'engendrent à nouveau enfants de Dieu (*Susini III*, 575-576). Car par la faute de l'homme, *Sophia* est

devenue esprit incorporel. La Vierge *Sophia* aspire et tend à rentrer en possession de sa « corporéité », laquelle s'entend d'une « corporéité spirituelle » (*III 582*). Seul réalise cette aspiration celui en qui le Christ a commencé de prendre forme. Ainsi *Sophia* est la Vierge Mère de l'invisible enfant mystique.

Et cette incarnation continue, s'opérant par le mystère de la *Sophia* et exauçant le vœu de tous les mystiques (*rap. Silésius. « À quoi me sert Gabriel… »)*, est le dernier mot de la réponse. Nous savons qui est le sujet de la vie, le Donateur des données, nous avons reconnu en quel sens est inférieur à moi-même ce qui m'est extérieur, en quel sens aussi l'intérieur à moi-même est en dehors de moi – ce en quoi je suis contenu, pensé et vécu. Le *Commentaire du Secret de la Fleur d'or* s'achevait par une dernière mise en garde qui, finalement, nous référait encore à cette idée de l'exégèse spirituelle que nous avons formulée plus haut ; parce qu'elle est exégèse de l'âme et non pas exégèse littérale d'un texte, elle ne peut que prémunir contre toute imitation, une Imitation littérale. De là surgit une comparaison entre la manière dont le sage oriental traite le diamant comme symbole central *(peut-être une note G.F. 134 – idée de rédemption dépend des œuvres de chacun – et Swedenborg)* et l'*Imitatio Christi* dont a vécu l'Occident, liée à l'humanité concrète de chair, à la personnalité et à l'historicité du Christ. Et peut-être arrive-t-il que, fixés sur le modèle incarnant la plus profonde signification de la vie, nous oubliions d'en rendre réelle la profonde signification présente en nous-mêmes – et peut-être n'est-il pas tellement inconfortable de renoncer à sa propre signification réelle ? Si Jésus en avait fait autant, y aurait-il jamais eu de christianisme ? Mais qu'un homme ose se proclamer et être réellement ce qu'il est, s'il comprend vraiment la signification de ce qu'il fait, il pourra appartenir à ces êtres qui sortent du rang et qui, sans égard pour la souffrance, réalisent le symbole du Christ (G.F. 134-135).

Le commentaire européen du *Secret de la Fleur d'or,* qui laisse entrevoir les conséquences pratiques de toute l'exégèse de l'âme, parut en sa première édition en 1929. Le *Commentaire* psychologique du *Bardo Thödol*, dont le finale nous

avait laissé dans le pressentiment d'une attente, parut en 1935. Depuis lors, les questions qui confluaient aux pages finales de l'un et de l'autre essai, drainant avec elles toutes celles qui pouvaient rester en suspens dans l'ensemble de l'œuvre, ont reçu leur ultime réponse. Je crois que cette réponse est précisément la *Réponse à Job,* qui offre la réponse la plus personnelle, et pourtant inconditionnellement courageuse, comme un défi pour une époque qui a si peur de l'individuel – car bien peu nombreux sont les homme de science qui engagent leur âme tout entière dans leur science et qui ont conscience que leur expérience engage fatalement les âmes des autres ! Le livre fut un signe de contradiction pour les uns, une inépuisable source de méditation pour d'autres. Nous ne pouvons faire autre chose que de référer à cette *Réponse à Job,* au terme de cette paraphrase qui nous y reconduit *(réf.* Antwort *et mon article « Sophia »).* Là même nous assistons au dénouement d'une dramaturgie humaine se répétant dans chaque individu ; dénouement dont le processus ne se révèle qu'à une phénoménologie psychique attentive : comment, en se dépouillant de son côté d'ombre, c'est l'homme même que la divinité alors décharge de cette ombre. Simultanément, Dieu naît à l'homme et l'homme naît à Dieu comme *Filius Sapientiae* fils de *Sophia*. Cette co-naissance, événement de l'âme et non de l'histoire extérieure et matérielle, initialise le règne de *Sophia*, et son œuvre médiatrice comme « défenseur et témoin dans le Ciel ». Ce n'est pas à tort, croyons-nous, que nous évoquions plus haut Baader. L'Incarnation de Christ est le prototype que, progressivement, l'Esprit-saint transfère à la créature humaine ; l'homme naît de nouveau comme *Filius Sapientiae*, celui par qui l'Esprit-saint accomplit l'anthropomorphose divine. Il est compréhensible que l'idée de cette « incarnation continue » (attente et espérance de tant de mystiques) rende un son désagréable pour les dogmatiques orthodoxes. Il est probable qu'elle postule une idée de l'incarnation différente de la théologie des Conciles, qui eut elle-même ses motivations profondes dont l'analyse reste à faire, et que beaucoup, y décelant le concept d'une incarnation dans un corps spirituel, se donnent le triomphe facile des reproches adressés aux docétistes (ces premiers phénoménologues). Or, précisément, dans ce cramponnement de la conscience à l'évidence matérielle du fait historique objectif passé (qu'elle-même thématise à

son insu), il n'y a que le symptôme de cette forme de conscience qui a été ici illustrée tout du long. Et qu'il s'agisse d'une attitude qui s'origine à des profondeurs psychiques inexplorées, il suffit d'y constater le branlebas provoqué par un livre comme la *Réponse à Job*, ou simplement par la remise à jour de la christologie de *Christos-angelos*. Que l'on ne soit pas encore près de se comprendre là-dessus, nous ne nous faisons aucune illusion !

Reste cet aspect essentiel : ce que la *Réponse à Job* a configuré, concrétisé, ce que le médiateur de la Terre pure caractérisait comme le sol diaphane de lapis-lazuli, ne serait-ce pas un christianisme sophianique qui rappellerait au présent et valoriserait les intentions et les pressentiments de toutes les sophiologies ? Le mot peut être employé au pluriel. Ce n'est pas seulement du christianisme ou de l'âme des mystiques que surgissent les témoins de la *Sophia* éternelle : il y a une sophiologie mazdéenne *(cf.* Terre céleste*, p. 31-81)*, il y a une sophiologie manichéenne, il y en a même une dans la gnose islamique. L'exégèse de l'âme ne peut que faire appel à tous ces témoins. Mais notre paraphrase s'est développée sur des thèmes bouddhiques ; il est juste qu'elle s'achève en mentionnant le symbolisme qui associe la Connaissance Libératrice aux représentations d'une sophiologie proprement bouddhique. On a déjà relevé précédemment la co-naissance en chaque bodhisattva de l'état d'éveil à la nature des choses comme vision, et d'un corps subtil fait de pensées – et comment la nature-de-Bouddha est le centre véritable tout différent de l'*ego* du *Cogito*. L'enseignement du *Livre des Morts* tibétain impliquerait le processus psychique grâce auquel se lève l'aube de la Claire Lumière qui est la Claire Lumière mère dont la reconnaissance, fruit de la méditation profonde, est comparée à la rencontre d'une personne connue auparavant, et est appelée le mélange de la Claire Lumière de la mère et de l'Enfant *(cf. ci-dessus et Y.T. 236-237).* Les symboles, qui ne sont jamais un hasard, esquissent une figure dont les traits se précisent ailleurs, là par exemple, et où le bodhisattva est invité à faire des préparatifs, à embellir et orner son corps et comme une demeure digne d'accueillir le *Prajnà*, la Sagesse-*Sophia* (comme *in* Cantique des cantiques). Et toute une littérature bouddhique tend à faire de la *Prajna-Sophia* la Mère des

bouddhas, en ce sens que c'est par elle que tous réalisent leur nature de bouddha et obtiennent la suprême et parfaite illumination, et qu'elle engendre donc les bouddhas ; ces derniers subsistent en se fondant sur elle, et de nombreux *stupas* sont consacrés à sa glorification. La tendance s'épanouit complètement dans le Shaktisme du bouddhisme Adamantin (*Vajrayâna, véhicule de diamant*), où chaque bouddha et bodhisattva est conjugué avec une divinité féminine qui est sa Shakti, son Énergie créatrice,

(*Lamotte M. pps. I, 280 sq. p.e. pour Shakti, et tantrisme quelque part Eliade. Cf. déjà in B.T. les bodhisattva féminins dans les mandalas).*

L'alternance des aspects (mère, amante) sous lesquels apparaît la relation au Féminin essentiel n'a rien qui surprenne. C'est une relation si impérieuse qu'elle surmonte en le transmuant l'obstacle métaphysique. Là par exemple où le bouddha *Vairocana* est perçu comme un « Corps d'Essencité universel », c'est qu'il ne peut être « engendré » par autrui. Mais alors la « Mère des bouddhas », parce que Perfection de la Sagesse qui donne naissance à l'Omniscience, sera appelée « Œil de bouddha ». Et cela parce que cet Œil d'Omniscience permet aux bouddhas de discerner les besoins divers des êtres à sauver, et d'engendrer par la suite toutes les Mères, les différentes formes, les hypostases ou les manifestations, appropriées aux différentes catégories d'êtres (voir *Hobog. Art. B*).

Lors donc qu'une exigence ontologique rationnelle exclut le concept d'une « filiation » sophianique des bouddhas, c'est leur propre « personne » qui est sophianisée, c'est-à-dire éprouvée comme accomplissant l'œuvre de *Prajnâ-Sophia*, c'est-à-dire sauvant les libératrices et les faisant naître à la connaissance qui sauve. Sans doute, le plus souvent, commente-t-on négligemment ces figures comme des métaphores, des personnifications. De simples métaphores, sûrement pas. Quant aux personnifications, il y a lieu de réfléchir avec Jung sur ce point que leurs symboles ne sont nullement des constructions arbitraires édifiées

rationnellement et après coup, mais des personnes *ab initio*, actives, dirigeant tout l'effort de l'imagination informant *a priori* la vision mentale.

Mais sans qu'il y ait eu ici besoin de *Réponse à Job*, parce que les bouddhas n'ont jamais eu de ressemblance avec Yahweh, l'éclosion de la sophiologie bouddhique ne correspond pas à une nécessité analogue. Car, remarque capitale, l'aspect sophianique des bouddhas et bodhisattvas est ordonné à l'individuation de leur apparition aux êtres, aux épiphanies de leur *corpus spirituale*. Il faut alors évoquer ce trait caractéristique de nos apocryphes chrétiens, où Christ apparaît à chaque disciple, homme ou femme, selon la forme personnelle, ou l'Image individuelle qui correspond à son âme, qui est à la mesure de son attente informulée, de son incessant désir [1]. Cette individuation de la Vision, instaurant une relation à la fois personnelle et spécifique, est le sens le plus profond que puisse révéler la figure de l'ange dont les traits révèleront aussi alors certaines ressemblances avec ceux des bodhisattvas. Que la sophiologie, les figures et les relations vécues auxquelles réfère la représentation de la *Sophia* partout où nous en décelons la trace, nous apparaissent solidaires de l'idée et du processus d'individuation, c'est là une confirmation remarquable de cette sophiologie que Jung fut amené à reconnaître et à formuler par une longue voie expérimentale. Par le fait, elle nous met encore à même de préciser pourquoi le bouddhisme n'est ni monothéisme, ni polythéisme, ni athéisme ni panthéisme. S'il fallait un terme, peut-être faudrait-il dire kathénothéisme. De la totalité individuelle éclose ainsi chaque fois, le mandala reste le symbole unificateur, à la fois comme moyen d'expression et de réalisation mentale.

Autre et dernière conséquence appelée par la mention d'un tel symbole. Elle concerne cette notion, cette nature du Soi qui peut prêter, dans l'interprétation de la pensée de Jung, à bien des confusions, et solliciter des questions tantôt fécondes tantôt vaines. Partons de cette double prémisse : que Jung répudie tout agnosticisme et tout scepticisme à l'égard de puissances supérieures à l'homme, mais en même temps ne reconnaît d'affirmation valable et sensée que dans les limites d'une « métaphysique expérimentale ». La *Réponse à Job* indiquerait alors la portée exacte d'une assertion comme celle-ci : que l'Image de Dieu est

un archétype du Soi. C'est qu'il ne m'est possible de reconnaître comme réel que ce qui, d'une manière ou d'une autre, en un sens ou un autre, agit sur moi (l'impuissance de toutes les argumentations de la raison à produire une conviction de l'âme et du cœur, aussi bien que de l'intellect). Admise comme postulat la possibilité de cette action, reste à savoir si l'on peut distinguer si l'ange présent à l'âme, vient de Dieu ou des profondeurs de l'Inconscient ? En fait, ainsi posée, la question ne l'est pas au niveau qui convient. Ce que découvrent et indiquent les symboles centraux du processus d'individuation, c'est le Soi dont on peut répéter avec les alchimistes *Habet mille nomina*. D'où, ce n'est pas avec l'Inconscient, la Transconscience pure et simple que coïncide en tout cas l'image de Dieu, mais avec un de ses contenus particuliers, à savoir un archétype dont on ne peut alors évidemment pas séparer cette Image. Cela suffit déjà à récuser les prémisses de toute phénoménologie religieuse qui prétendrait poser comme dilemme, sur un même niveau, le Soi indéterminé et la figure du Dieu personnel du monothéisme scripturaire.

Il faut penser et tenir ici conjointement (dans la pensée) l'idée du Soi et celle de l'archétype : le Soi représente la totalité, et comme tel, aussi bien comme totalité-individuelle, il est transcendant à la conscience, il n'est expérimentable que partiellement. C'est ce que veut dire Jung en le proposant comme un concept limite, comparable à la chose en soi de Kant, un postulat qui se justifie et se motive psychologiquement, mais ne peut se démontrer scientifiquement *(cf. G.F. 135 et Psy. Al. 263)*. D'autre part, lorsque l'on parle d'archétype du Soi, il faut penser précisément au mot grec *typos* qui a le sens d'une frappe, d'une empreinte. L'idée de l'archétype connote quelque chose qui frappe et impressionne. Alors que le point de vue religieux (disons plutôt théologique) conçoit le *typos* comme étant l'effet et la forme mêmes de l'empreinte…

1. ***Note à écrire*** *à propos de Talem eum vidi qualem capere potui.*

II

RÉPONSE À JOB
(la Sophia)

Note

Mme Corbin m'avait instamment demandé de recueillir les deux textes que son mari avait écrits sur la Réponse à Job *de Jung, et dont le premier, la* Sophia éternelle, *avait déjà paru par deux fois : d'abord dans la* Revue de culture européenne, *en 1953, puis dans le* Cahier de L'Herne *consacré à Jung, en 1984 – et dont le second formait un* post-scriptum *à la publication par Buchet-Chastel, de la traduction en langue française du livre de Jung par Roland Cahen.*

Je reproduis donc ces deux textes exactement comme ils m'avaient été donnés.

Michel CAZENAVE

1

La Sophia éternelle[3]

Le présent article fut rédigé il y a vingt ans, et publié dans la Revue de Culture européenne *(3e année, 1er trimestre 1953) disparue depuis lors. C'est un laps de temps suffisant pour modifier l'état et l'aspect des recherches. Il est probable que, si nous avions à l'écrire aujourd'hui, nous aurions à l'amplifier par d'autres commentaires. En particulier les travaux de Gershom Scholem nous ont fait connaître certains aspects de la mystique juive, d'où nous pourrions dégager une autre* Réponse à Job *également sophianique, mais de résonance traditionnelle.*

Tel quel, cet article eut l'agrément du regretté C.G. Jung et fut le point de départ de longs entretiens amicaux sur tous les points soulevés à propos du livre. Comme on le sait, la Réponse à Job[4] *provoqua un grand tumulte de recensions hostiles de divers côtés. C'est pourquoi l'article est ici reproduit tel qu'il parut à l'époque, parce que tel quel il appartient à l'histoire de la pensée jungienne et des échos qu'elle rencontra du vivant de Jung. Les références données en notes correspondent à l'état de la bibliographie à l'époque. Depuis lors, les traductions ont progressé, et l'œuvre de C.G. Jung est mieux connue en France, mais bien entendu nos références au texte originel allemand ont été maintenues ici parce que c'était une condition nécessaire pour assurer l'homogénéité de notre analyse. (La* Réponse à Job *a été depuis lors traduite en français par les soins du Dr Roland Cahen.) Quant aux allusions théologiques,*

notamment l'allusion à la sophiologie du père Serge Boulgakov, elles firent ensuite l'objet d'entretiens avec C.G. Jung.

Notre article prenait son point de départ dans une interview recueillie par Mircea Eliade ; on en pourra lire d'autre part le texte dans le présent volume. J'étais alors heureux d'ajouter mon propre témoignage à celui de Mircea Eliade, concernant les rencontres annuelles du cercle Eranos à Ascona ; je suis non moins heureux de le confirmer aujourd'hui. L'Eranos-Jahrbuch en est maintenant à son quarantième volume ; le travail considérable qui s'y est fait appartient désormais à l'histoire de notre temps. Nous sommes reconnaissant de l'occasion qui nous est donnée de le rappeler ici.

1973

I

À l’occasion d’une interview recueillie il y a quelques mois par Mircea Eliade[1], le professeur C.G. Jung retraçait les étapes de son long itinéraire spirituel, *longissima via*. Pour la première fois, il exprimait directement en français, l’enseignement qui se dégage de nombreuses années d’études consacrées aux textes de l’alchimie, celle-ci comprise désormais non plus comme une préchimie, une « science expérimentale », ayant encore pour elle l’excuse d’être embryonnaire – mais comme une technique spirituelle, dont les opérations étaient bien *réelles*, certes, mais d’une réalité qui n’est pas celle de la physique pure et simple. Non encore traduite, cette partie de l’œuvre de Jung reste peut-être close à maint lecteur. Or non seulement elle comprend déjà plusieurs volumes, mais par rapport aux œuvres antérieures, elle annonce une découverte caractéristique à l’actif de l’œuvre pensée ou publiée par Jung au cours des quinze dernières années environ[2]. Toute allusion à cette œuvre, dans son ensemble, serait désormais hors de propos, si l’on ne devait pas tenir compte de cette valorisation du symbolisme de l’alchimie, des raisons de la méthode et des résultats de l’analyse.

Tout en appliquant une méthode différente, Mircea Eliade était arrivé, de son côté, à des résultats convergents en étudiant les opérations des alchimistes chinois et indiens ; avec raison, il voit, dans cette convergence, une « confirmation éclatante de l’hypothèse de Jung ». On peut y saisir, en outre, comme un symbole de ces rencontres mémorables dont le « cercle Eranos » est

chaque été le lieu mystique, depuis vingt ans, à Ascona. Eliade a opportunément évoqué le rôle de ces rencontres, dont la réussite est due à l'initiative enthousiaste et à la volonté persévérante de Mme Olga Fröbe-Kapteyn. La communauté qui se dégage à chaque session, entre savants venus chacun de l'horizon propre à ses recherches et qui sont, en général, les êtres les plus individualistes du monde, est déjà quelque chose comme un miracle de l'Esprit. Chacun de ceux qui ont participé à ces sessions organisées chaque fois autour d'un thème donné, peut témoigner de ce qu'il en a reçu. La présence de Jung y a été l'occasion de contacts qui n'auraient pu se produire en dehors de cette atmosphère de liberté spirituelle absolue, où chacun s'exprime sans souci d'aucun dogme officiel et en ne s'efforçant qu'à être soi-même, à être vrai.

C'est dans ces conditions, et à ces conditions seules, qu'une rencontre avec l'œuvre et la pensée de Jung peuvent, en effet, produire des conséquences fécondes. Et c'est dans cet esprit que ses œuvres doivent être lues, sous peine d'une lecture en faussant la perspective. C'est à l'individu, à l'homme capable de penser loyalement *seul à seul* devant soi-même, que s'adresse son *Antwort auf Hiob* (« Réponse à Job »), parce que ce livre est lui-même une œuvre des plus authentiquement individuelles. *Monos pros monon*. Ce livre passionné est la confession de toute une vie, et la perspective qu'il ouvre est celle dont, précisément, l'éclosion s'annonçait par le mystère de l'alchimie scruté comme mystère de la délivrance de l'âme.

Que le mystère alchimique soit, en ce sens, le mystère de la Sagesse ou Sophia éternelle ; que l'accomplissement réel de ses rites accompagne la naissance de *l'homo totus* (*Ars totum requirit hominem*) dans le secret de la personne de l'adepte, et que cette intégralité advienne par la conjonction de son moi terrestre avec celle qui est son âme céleste, son *Anima caelestis*, la Vierge Sophia – tout cela, un pratiquant de la théosophie de Jacob Boehme pouvait déjà le savoir. Mais ce qui est nouveau, c'est qu'il ne s'agisse plus de quelque adhésion à une doctrine exemplifiée dans un cas limité, par un élan de sympathie ne puisant sa motivation qu'en lui-même. Ce qui est nouveau, c'est l'analyse projetant la lumière dans les profondeurs et découvrant, sous toutes les exemplifications de l'archétype, la constance des motivations. C'est l'âme mise

en présence de ce qui s'accomplit en elle *lorsqu*'il arrive et *pour qu*'il arrive que la figure de la Sophia se dessine à son horizon ; mise à même alors de réaliser l'individuation que propose et anticipe cette figure, comme symbole vivant et libérateur.

On a coutume de préciser lorsque l'on évoque, par exemple, la procession des hypostases du néoplatonisme avicennien, qu'il s'agit d'une succession ontologique, non pas chronologique. C'est en ce même sens, semble-t-il, qu'à la différence de la phénoménologie de Hegel, on peut dire que la phénoménologie de Jung ne cesse de commencer avec la préhistoire de l'âme, parce que cette *préhistoire* est non pas enclose dans le passé et close avec lui ; elle est toujours imminente ; elle n'est pas, une fois pour toutes, fixée à une période de la chronologie d'où s'en serait transmis l'héritage ; elle en est chaque fois « au commencement » et s'atteste à elle-même par la récurrence des archétypes. Celui qui eût tenté justement d'esquisser les phases de la religion sophianique, à travers les climats religieux que les distances géographiques séparent, mais qui, dans l'Ame unique, sont limitrophes – celui-là se voit alors, par le dernier livre de Jung, imposer de nouvelles tâches et proposer aussi un nouveau secours. Car c'est bien une extraordinaire phénoménologie de la religion sophianique qu'esquisse ce livre. Il le fait, non pas du tout en se conformant au plan classique de l'« histoire du salut » (*Heilsgeschichte*), toujours recopié par les théologies chrétiennes traditionnelles. Mais de façon toute novatrice, avec l'audace de celui qui sait que l'autorité ne découle que de l'expérience personnelle de toute une vie. De la question de Job restée sans réponse, à l'annonciation du règne de la Sophia éternelle, magnifiant en un sens théologiquement imprévu la récente proclamation pontificale du dogme de l'Assomption de la Vierge Mère – est instaurée une phénoménologie sans précédent. Ce livre contient tout ce qu'il faut pour provoquer le « scandale », attirer contre lui les rigueurs aussi bien du côté catholique que du côté protestant[3].

C'est que l'auteur est *seul*, fort de la seule force de son âme. De nos jours, un tel cas est déjà extraordinaire et appelle un singulier respect. Il n'est le porte-parole d'aucune confession religieuse, d'aucun dogme, d'aucune institution. Il y

a une petite phrase perfide, le plus souvent émise à dessein de ruiner le crédit de celui qu'elle vise ; on dit : « Un tel ne représente que lui-même. » Ce serait là, en revanche, ce qui, ici, fait justement toute la grandeur, toute la force, toute l'authenticité. Car combien d'hommes, aujourd'hui, peuvent prétendre être vraiment les « représentants » d'*eux-mêmes*, alors qu'ils ne représentent que les normes collectives, les dogmes officiels, les opinions toutes faites ? C'est parce que nous sommes en présence, ici, de cet homme *seul*, que je voudrais inviter tous les *seuls* à méditer ce livre, à écouter ce message, si vraiment ils sont *seuls*. L'ensemble authentique ne peut naître ici que des solitudes et dans la solitude. Cette théologie-là ne s'apprend pas dans les manuels ni par la critique historique des textes, mais dans la nuit et la souffrance de l'âme, dans la haute lutte livrée intérieurement sans compromis ni lâcheté ni abdication. Elle correspond au cas idéal de cette religion individuelle qu'essayait de décrire, avec tant de ferveur, le théologien Schleiermacher, dont il n'est pas impossible qu'il redevienne, un jour, très actuel. Seul celui dont une intuition personnelle centrale permet à tout l'édifice religieux de se rapporter à ce centre, peut s'établir au sein d'une forme religieuse déterminée ; celui-là seul a vraiment « un droit de cité dans le monde religieux ». C'est dans un esprit parfaitement monadologiste, inspiré de Leibniz, que le grand théologien romantique, ne concevant pas d'incarnation possible sans individuation, et appréciant le cas de celui qui, avec sa propre forme religieuse déterminée, ne peut s'adapter à celles qui existent déjà – écrivait : « Celui qui n'aurait pas été capable de la confectionner lui-même, si elle n'avait pas encore existé, celui-là ne se rattachera pas non plus à l'une des (religions) existantes, mais sera tenu d'en produire une nouvelle en lui-même[4]. »

Ce n'est pas un hasard qu'avec le nom de Schleiermacher, les termes d'individuation et d'incarnation se soient conjoints ici. C'est à cette conjonction que nous achemineront finalement, les pages qui vont suivre. Certes, C.G. Jung veut ne parler qu'en psychologue, ne poursuivre que de la psychologie ; il se défend d'être théologien ou même philosophe des religions. Mais en venant de dire « rien que psychologue, rien que psychologie », on a soudain le sentiment de commettre une grave injustice, de s'associer, par cette manière de dire, à tous

ceux qui, redoutant pour une raison ou une autre la portée des œuvres de Jung, concluent après chacune : « Ce *n'est que* de la psychologie ». Mais on est en droit alors de se demander ce qu'ils ont fait de leur *âme*, de leur *psyché*, pour lui donner ainsi congé et pour oser en parler en disant : « Ce n'est que cela. » Pourquoi faut-il donc, dès que l'on montre qu'il y a des facteurs psychiques qui correspondent aux figures divines, que certains crient au blasphème comme si tout était perdu et ces figures dévalorisées[5] ?

À quelle dépréciation a-t-il fallu soumettre l'âme, psyché, pour ne faire d'elle que de la « nature » et du « naturel » ? Et pour que le fait de parler de la réalité de l'âme et de l'âme comme d'une *réalité* soit exposé immédiatement au reproche de « psychologisme » ? C'est à la fois un grave malentendu et un jeu si puéril, que Jung lui-même, prenant les devants, compare le « psychologisme » à une sorte de pensée magico-primitive. (Vous êtes encore là ? C'est inouï ! Disparaissez donc ! Nous vous avons expliqué[6].) Il faudrait bien se dire, pourtant, qu'une théorie physique qui essaye d'expliquer la lumière, ne supprime pas pour autant la lumière. Les images et les énoncés religieux échappent à notre pouvoir. Ce sont des événements psychiques qui se révèlent à l'expérience intérieure comme chargés d'une *numinosité* si extraordinaire, que celle-ci les annonce comme différents de leur objet transcendant. Enoncés et images ne *posent* pas leur objet transcendant (comme le voudrait le reproche de psychologisme) ; ils l'interprètent.

Aussi bien le reproche de psychologisme alterne, à l'égard des jungiens, avec le reproche contraire, incriminant une métaphysique néognostique, une réinstauration des hypostases néoplatoniciennes[7]. Reproches contradictoires qui s'annulent et éveillent le soupçon d'avoir été émis par des gens qui avaient sans doute autre chose que leur *âme* à sauver, quelque chose de lourd et d'encombrant que l'on n'avoue pas. Si, précisément, la psychologie n'est pas *rien que* cela (*nur Psychologie* !), mais tout cela, science et conscience de cette âme sans laquelle l'homme ne serait que nature, à son tour le chercheur qui n'est pas professionnellement un psychologue, mais quelque chose comme un philosophe des religions, disons pour simplifier un « hiérologue[8] » – se sentira directement

intéressé par les recherches de Jung, dans la mesure où elles renouvellent toute l'étude de la symbolique et des symbolismes. Non point qu'il y ait à en attirer ou altérer les conclusions dans un sens ou dans un autre. C'est une méditation qu'il faut pratiquer ici, à l'unisson d'une œuvre se développant jusqu'aux extrêmes horizons qu'une longue vie humaine ose entrevoir. Méditer avec l'auteur, non pour le répéter, mais pour arriver à soi-même, sans crainte de marcher seul, s'il le faut. Ici, il n'est plus question de polémiques et la science n'est plus simple affaire d'érudition ; elle est intégrée au destin absolument personnel du chercheur.

La *Réponse à Job* sonne comme un étrange rappel des thèmes religieux qui, il y a une vingtaine d'années, nourrissaient de leur substance quelques jeunes philosophes théologiens en quête d'un nouvel horizon qui fût vraiment le leur. Étrange rappel ; chacun de ceux-là peut en effet mesurer le chemin parcouru depuis lors par sa propre quête, et alors l'hypothèse est double : peut-être les uns trouveront-ils formulé autrement dans ce live ce qu'en tout cas ils pressentaient, ce vers quoi ils frayaient et ne cesseront de frayer ; peut-être les autres, établis en cours de route en quelque solide demeure, refuseront-ils de tenter l'aventure, de reprendre la quête de leur jeunesse. Il y avait alors, pour ne nommer que ces deux voix, celle de Kierkegaard, le « Job chrétien », qui attirait de jeunes philosophes protestants dans l'aventure de la subjectivité comme vérité[9] ; et c'est peut-être le triomphe d'un humour qu'eût goûté Kierkegaard, si la théologie de la subjectivité s'est muée chez leurs successeurs en une théologie dogmatique aux imperméables remparts. Et il y avait la voix du père Serge Boulgakov, héraut de la Sophia et de la pensée sophianique qui, avec celle de Nicolas Berdiaeff, redécouvrait les secrets d'une tradition pour le moins négligée, à tous ceux dont la pensée se rattachait par un lien ou un autre à l'orthodoxie russe.

Ceux qui auront, dès lors ou depuis lors, entendu cette voix, seront, sans doute, les plus accueillants au livre « sophianique » de C.G. Jung, lequel ne sera pas pour eux, au moins, un objet de scandale. La confrontation nécessiterait tout un livre. L'indiquer simplement ici sera l'une des conclusions de ces quelques

pages, lesquelles voudraient suggérer encore combien ce même livre qui, lui, n’est plus simplement de la psychologie, mais ressortit à la philosophie prophétique, peut provoquer de réflexions fécondes chez le chercheur qui, professionnellement, s’est trouvé non pas simplement en contact, mais en état de devoir comprendre *ab intra* des domaines religieux extérieurs au christianisme.

II

Il nous faut donc indiquer les grandes articulations de la « Réponse à Job », les trois grands actes d'un drame divin dont l'histoire de Job va être le point de départ. Mais il importe de préciser ici les conditions d'une lecture qui ne fausse ni le ton ni l'intention du livre. D'abord, que l'on renonce à lui opposer des « colles » d'exégèse et de critique historique ; ce serait d'un pédantisme dérisoire (il y a toujours des gens, il est vrai, pour qui la guérison ne doit s'obtenir que suivant les règles, si même ils ne goûtent pas, par-dessus tout, la consolation de savoir que le malade est mort guéri). Ensuite, que l'on veuille bien, pour les raisons rappelées précédemment, ne pas céder à la vieille habitude d'incriminer de « psychologisme » quiconque se réfère à l'expérience de l'*âme*, laquelle englobe aussi bien le « psychique » que le « pneumatique » (à moins que l'on puisse nous dire quel serait, pour un être humain, l'autre *lieu* de cette expérience, ou bien si, en se passant de celle-ci, figures divines ou propositions théologiques ont encore un *sens* et *pour qui*.) Ce n'est pas là simplement une attitude provisoire et négative qui est ainsi requise. C'est une affirmation de la primauté de l'âme qu'aussi bien C.G. Jung rappelle solennellement en tête de son livre.

Il y a l'expérience, les événements et les vérités *physiques* ; et il y a l'expérience, les événements et les vérités *psychiques*. La confusion entre les uns et les autres, l'impuissance à reconnaître aux seconds leur autonomie, sont la plus grande calamité qui puisse frapper une conscience, bien pis toute une

culture « spirituelle ». En a-t-il été partout et toujours ainsi, qu'une chose ne soit reconnue comme vraie que si sa réalité se présente ou est conçue comme *physique* ? Cette « naturalisation » atteint à un tel point que si l'on dénie à un fait historique sa réalité physique, il semble que l'on fasse tout s'écrouler, alors qu'il en devrait aller tout à l'inverse : dégrader les faits et la réalité incomprise de l'Esprit au rang d'événements ayant un sens physique, s'insérant dans la trame de l'histoire des *événements physiques*, c'est cela qui devrait être éprouvé comme l'écroulement de notre foi et de notre espoir. Bien des blasphèmes, conscients ou inconscients, n'auraient jamais été prononcés concernant le fait de la conception virginale de Christ, si la chrétienté n'avait pas été en proie à cette impuissance[10]. Et c'est la raison pour laquelle les pages émouvantes consacrées par Jung au dogme de l'Assomption de la Vierge (accepté dans sa vérité littérale qui, précisément *comme telle*, n'est pas une vérité physique), seront difficilement appréciées par celle des Églises qui devrait plus spécialement s'en réjouir.

Maintenant, la question que va poser le livre de Job ne sera pas celle de savoir comment les hommes de l'Ancien Testament éprouvèrent la réalité de leur Dieu, comment s'est révélée à eux l'image contradictoire d'un Dieu démesuré dans ses émotions et ses fureurs, souffrant de cette démesure, et avouant que courroux et jalousie le dévorent. Mais il s'agit de savoir comment un homme de nos jours, un homme de culture et de formation chrétienne, peut se trouver confronté avec et par la Ténèbre divine qui se dévoile dans le livre de Job, et comment elle agit sur lui, à condition qu'il soit entendu que l'accueil le plus ouvert à l'*irrationnel* ne se confond nullement avec une abdication devant l'*absurde*. Nécessairement, la phénoménologie doit suivre ici le déroulement d'un drame divin dont les témoignages s'échelonnent au long d'une histoire. Ce qu'il faut ne jamais oublier, c'est que le *phénomène* n'est jamais tel que pour une conscience à laquelle il s'épiphanise. Yahweh, dans son être *à soi*, ne peut s'être dévoilé que *dans* et *à* la conscience de l'homme religieux dont le mode d'être était la foi en Yahweh. Et c'est à son tour, comme un phénomène au second degré, cette *apparaissance* qui se réfléchit ici dans la phénoménologie de Job pour la conscience de l'homme moderne ; c'est le seul événement sur lequel la

phénoménologie ait réellement prise. Déjà, cette mise entre parenthèses devrait suffire à la conscience naïve, pour lui épargner, le cas échéant, toute pieuse indignation la mettant hors d'elle-même ; s'il en était ainsi, c'est qu'elle poserait alors son objet comme *hors de soi*, dans le statut contradictoire d'un non-révélé qui lui serait révélé, ou d'un révélé, un *phainomenon*, qui ne serait pas révélé.

1. *L'absence de Sophia*

Les phases de l'Événement psychique tel qu'il se révèle à l'analyse de Jung, ne peuvent être reprises ici dans tout le détail de leur séquence ; nous tâcherons, pourtant, de les suivre pas à pas. J'ai parlé plus haut de trois grands actes d'un drame divin. Prenant en effet comme thème continu, la précision croissante de la vision sophianique, un triple Événement m'apparaît en rythmer la succession. Un premier acte, rempli par les éclats de courroux de Yahweh, est caractérisé par l'absence de Sophia qui n'est encore que pressentie. Un second acte annonce son retour « au présent » de la conscience et l'anthropomorphose divine. Le troisième acte sera celui de son Exaltation.

Le premier acte a pour dominante l'attitude constante et finale de Job, sa réponse : « Je suis trop peu de chose, que te répliquerais-je ? Je mets la main sur ma bouche » (39, 37). Job sait qu'il affronte un être surhumain, un Dieu qui ne se soucie d'aucun jugement moral, d'aucune obligation éthique. Mais il sait aussi que Dieu se trouve par là même dans une si totale contradiction avec lui-même, qu'il est certain de trouver en Dieu un soutien contre Dieu (ainsi le disait aussi Kierkegaard : l'homme pieux n'est pas celui qui, une fois pour toutes, se reconnaît comme coupable devant Dieu, mais celui qui, comme Job, combat *pour* Dieu *contre* Dieu). Car Job sait que, dès maintenant, un témoin vit pour lui dans le ciel : « Je le sais, mon vengeur est vivant, un défenseur se lèvera pour moi au-dessus de la poussière » (p. 18). Mais ce défenseur secourable, ce vengeur qui changera jusqu'à l'essence de Yahweh, ne dévoile pas encore son nom.

Comment l'antinomie divine interne vient-elle à éclater ? l'essence jalouse et irritable de Yahweh exige un rapport personnel avec l'homme ; il tient aux hommes, et c'est cela même qui différencie son essence personnelle de la figure de Zeus, par exemple. Mais cette exigence s'était donné à elle-même la garantie d'un contrat, devant jouer en un sens ou en l'autre, selon que les hommes se comporteraient ou non comme Yahweh le désire et l'attend. Événement incroyable, Yahweh a rompu son contrat. Plus incroyable encore est l'origine de cette rupture. Ce n'est pas, certes, la fidélité sans reproche de son serviteur. C'est la pensée d'un doute à l'égard de cette fidélité, un doute dont son omniscience aurait pu préserver Yahweh, mais qui pourtant est bien le *fils* de sa pensée, et qui s'appelle Satan, « l'un de ses fils ». Et ce fils l'influence avec une étonnante facilité. Pourquoi faut-il que cela se traduise par un pari engagé sur le dos de la pauvre et impuissante créature humaine ? et que Dieu livre son fidèle serviteur au mauvais Esprit, laissant violer, pour que Job soit précipité dans l'abîme, au moins trois des commandements donnés par lui-même sur le mont Sinaï ?

Nous évoquerons en terminant celle des traditions iraniennes qui considère Ahriman comme fils de Ténèbres engendré par un doute de Zervân, le Temps éternel. Ici même cette pensée de doute, cette Ténèbre, semble atteindre à la gravité qu'elle revêt dans le zervânisme iranien. Car le pauvre Job est terrassé, hors de combat ; pourtant l'insistance emphatique de Yahweh sur sa toute-puissance semble viser un auditeur qui aurait encore quelque doute sur ce point. En fait, c'est à lui-même que pense Yahweh ; non pas à Job, mais à cette pensée de doute qui est son fils Satan. Et lorsque Satan a perdu son pari, il y a dans la conscience de Yahweh l'obscur pressentiment de quelque chose qui menace sa toute-puissance. S'adresser à Job, qui est à terre depuis longtemps, en des termes comme ceux-ci : « Je veux t'interroger ; toi, instruis-moi » – n'est-ce pas défier Job comme s'il était lui-même non pas simplement un « vaillant homme » mais un Dieu ? Or, cela n'est possible que parce que Yahweh projette sur Job un visage de douteur qu'il n'aime pas, parce qu'il est le sien propre (son doute quant à sa propre fidélité), visage qui le considère avec un inquiétant regard critique (*cf.* p. 32-35, 48).

Un fait nouveau en effet est intervenu : Job a appris à connaître Yahweh : « Mon oreille avait entendu parler de toi, mais maintenant mon œil t'a vu. C'est pourquoi je me condamne et me repens sur la poussière et sur la cendre » (42, 5). Réponse claire, et pourtant ambiguë. Job avait été naïf, il s'était imaginé une alliance, peut-être un « Bon Dieu », mais maintenant il a vu avec épouvante que Yahweh n'est *rien d'humain*, et même en ce sens, moins qu'un homme ; il est ce qu'il dit lui-même du crocodile : « Son cœur est dur comme la pierre […] Tout ce qui est élevé tremble devant lui, il est le roi des plus fiers animaux » (41, 15, 25). Mais en ne se laissant pas détourner de présenter son cas devant Dieu, même sans espoir ni exaucement, il a créé cet obstacle sur lequel devra se manifester l'essence de Yahweh, si bien alors qu'un mortel, par son attitude morale peut même à son insu être élevé jusqu'aux astres d'où il regardera « dans le dos de la divinité » (p. 30, 36-39).

« Où étais-tu, lorsque je fondais la terre ? Dis-le, si tu as de l'intelligence » (38, 4). La seule réponse que reçoit Job est celle d'un démiurge brutal, écrasant l'homme de sa supériorité : « Je ne suis soumis à aucune loi éthique, je suis le Créateur des forces naturelles indomptables et impitoyables. » Mais si l'inconscience divine rend possible la conception qui soustrait l'action divine à tout jugement moral, serait-ce là *la* réponse à Job, ou bien cette réponse ne *doit*-elle pas venir ailleurs ? Car les « réparations » matérielles qui ménagent une « fin heureuse » au drame, laissent subsister intégralement la question. Yahweh veut être aimé, adoré, loué pour sa justice, et il se comporte comme une catastrophe de la nature. Le rideau tombe sur l'histoire de Job, mais un scandale inouï est imminent en métaphysique, et personne ne tient prête la formule qui pourrait sauver de la catastrophe le concept monothéiste de la divinité. Le drame s'est joué pour toute l'éternité. La double nature de Yahweh est devenue manifeste. « Une telle révélation, qu'elle parvînt ou non à la conscience des hommes, ne pouvait rester sans conséquence » (p. 42).

2. *L'anamnésis de Sophia*

C’est sur le silence de Job qu’est retombé le rideau. « Je mets la main sur ma bouche ; j’ai parlé une fois, je ne répondrai plus » (39, 37-38). Et ce silence est lourd d’une question insatisfaite. C’est de l’abîme de ce silence aux virtualités menaçantes, qu’émerge comme d’un passé éternel, oublié, une voix nouvelle. Avec la première intervention de cette voix, commence ce que nous distinguerons comme le second acte du drame divin que décrit le livre de Jung (p. 43 *sq*.), car cette voix résonne comme celle du témoin qui a été invoqué : « Je sais que dès maintenant vit dans le Ciel un témoin en ma faveur. » Il ne s’agit pas ici d’un problème d’histoire littéraire, ni de fixer la chronologie de la rédaction des textes sapientiaux par rapport à celle du livre de Job. Il s’agit du destin de Yahweh tel qu’il est présent à l’être humain, jusqu’en ses profondeurs préconscientes, et de la métamorphose que prépare l’annonciation de Celle dont le règne donnera la réponse à Job : « L’idée de la Sophia ou sagesse divine (*Sapientia Dei*), un Esprit (*Pneuma*) *de nature féminine*, on peut dire une hypostase, coéternel, préexistant à la Création. » Ici l’auteur recueille et amplifie les plus beaux textes qui constituent comme un Ancien Testament de la religion sophianique.

Les Proverbes : « J’ai été établie depuis l’éternité, dès le commencement, avant l’origine de la Terre […] Lorsque l’Éternel posa les fondements de la Terre, j’étais à l’œuvre auprès de lui et je faisais tous les jours ses délices […] et trouvant mon bonheur parmi les enfants des hommes […] Celui qui me trouve a trouvé la vie » (8, 23, 29-34, 35). La *Sagesse de Jésus Sirach* : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut […] je suis la mère du noble amour […] » (24, 3 *sq*). La *Sagesse de Salomon*, où s’affirme la nature pneumatique de la Sophia, plasmatrice des mondes, amie des humains envoyée du Trône de la Grandeur comme un Esprit-Saint, comme *psychopompe* conduisant à Dieu et garantissant l’immortalité. Cet Ancien Testament ne serait complet qu’une fois réunis à travers tous les pressentiments des hommes, tous les témoignages d’une religion sophianique éternelle, car la Sophia biblique n’est pas seulement le symptôme d’une influence grecque. Jung le sait, et la référence à la *shakti* indienne (p. 44) est une allusion à tout un ensemble (gnose, manichéisme, alchimie, etc.) dont ses

propres études ont progressivement dégagé la signification qui éclate aujourd’hui en la « personne » de Sophia.

Comment se fait-il que dans les livres sapientiaux, Dieu paraisse se ressouvenir de ce compagnon féminin éternel qui ne fait pas moins ses délices que les délices des hommes ? S’il y a eu l’oubli, la dure nécessité qui motiva cette *anamnésis*, ce rappel « au présent », apparaît dans le fait que Job ait connu Dieu, non plus par ouï-dire, mais de ses yeux. La nature antinomique de Yahweh ne pouvait être divulguée, et ne rester cachée et inconsciente qu’à lui-même. « Celui qui connaît Dieu, agit sur lui. L’échec de la tentative pour corrompre Job, a changé Yahweh… » (p. 49).

L’absence de la Sophia s’est manifestée dans l’étrange comportement de Yahweh. Jamais blâme ni désapprobation ne sont infligés à Satan ; il y a presque une connivence dans la facilité avec laquelle Job lui est abandonné. Satan s’intéresse un peu trop aux hommes ; ses interventions provoquent des complications et des extravagances qui n’étaient pas prévues dans le plan initial de la Création ; elles vont jusqu’à nécessiter des châtiments draconiens (le déluge). De tout cela, Yahweh cherche toujours la cause non point dans celui de ses fils qui a nom Satan, mais chez ses victimes, les humains. Ce comportement développa chez ces derniers cette « religion de la *crainte* » dont la trace se retrouve jusque dans les livres sapientiaux, puisqu’il y est dit que « la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse », alors que cette crainte, c’est ce que Sophia n’eût pu créer. C’est encore l’absence et l’oubli de Sophia que dénonce la constitution de cette société *patriarcale* (p. 54 *sq*.), société de la prépondérance des mâles, où la femme n’a qu’une signification secondaire, et où la sujétion de l’être féminin implique le mépris ou l’oubli de toutes les « valeurs » et sentiments sophianiques. Corrélativement, pour Yahweh oublieux de la coexistence éternelle de Sophia, s’y substitue l’alliance avec le « peuple élu », contraint au rôle féminin d’épouse de Yahweh, mais précisément selon les règles de la société patriarcale. Crainte et tremblement, absence d’Éros ; Yahweh n’a pas égard à l’homme, mais à un but pour lequel l’homme doit lui servir d’auxiliaire.

Dans ce développement critique, Job aura marqué un point culminant ; il aura été le héraut de la pensée dangereuse, de l'exigence qui en appelle à la sagesse des dieux et des hommes, sans même avoir eu encore une claire connaissance de Sophia. « Parce que les hommes se sentent exposés à l'arbitraire divin, ils ont besoin de la Sophia, à la différence de Yahweh à qui jusqu'alors ne s'est opposé que le néant de l'homme » (p. 57). Et parce que Job avait vu ce visage de Dieu, les hommes des derniers siècles préchrétiens accomplirent l'*anamnésis* de la Sophia préexistante, dont le toucher léger compense Yahweh et son attitude, montre aux humains le seul aspect lumineux et tendre, bienveillant et juste de leur Dieu. La réapparition de Sophia annonce un tout nouvel avenir. Son activité démiurgique réalise les pensées divines, elle leur donne forme et configuration matérielles, ce qui est la prérogative de l'être féminin. C'est de sa coexistence, de son éternel *hieros gamos* avec Yahweh, que les mondes sont engendrés. Job avait vu avec terreur que Yahweh n'avait rien d'humain. Le changement imminent est celui-ci : Dieu veut se renouveler dans les mystères de la hiérogamie céleste, et veut devenir homme.

Nous sommes déjà au cœur de l'exégèse la plus personnelle de Jung. Elle va atteindre ce ton d'émotion où l'on perçoit la passion contenue d'une âme devant laquelle aucune des interprétations toutes faites, figées et vénérées dans le cadre de traditions séculaires, n'a pu créer d'obstacle insurmontable, en empêchant d'atteindre à l'ultime et irrémissible vérité du *seul à seul*. Il y a dans les pages qui suivent (59 *sq.*) la vibration secrète d'un hymne sophianique, saluant cette approche de la Vierge éternelle qui signifie une création nouvelle, non pas la création d'un nouveau monde, mais celle d'un nouveau Dieu.

Dieu veut changer sa propre essence. Ce ne sont pas des hommes nouveaux qui doivent être créés, mais *un* Seul, l'*Homme-Dieu*. Et le grand renversement s'accomplira : le *second Adam* ne doit pas sortir immédiatement et directement des mains du créateur ; il doit être engendré par l'être humain féminin. Ce n'est pas seulement au sens d'un événement dans le temps mais en un sens substantiel, que la primauté échoit à la *seconde Ève*. De même qu'Adam vaut comme l'androgyne originel de même « la femme avec sa postérité » vaut comme un couple humain : la *Regina caelestis* et mère divine, et le fils divin qui n'a pas de

père humain. L'Événement annonce l'indépendance et l'autonomie de la Vierge Mère à l'égard de l'homme, du mâle. Elle est une fille de Dieu. C'est ne pas voir où se situe cet Événement que de rejeter comme étant une simple définition dogmatique, le privilège de la *Conceptio immaculata*, exemptant la Vierge Mère de la souillure du « péché originel ». La Vierge Mère ne porte pas seulement l'*imago Dei* ; comme fiancée divine, elle incarne son prototype, la Sophia. Dans l'Ancien Testament (p. 60), et par cette relation archétypique, elle est beaucoup plus, quant à son être et à son rôle, que l'agent terrestre de l'Incarnation.

Ces correspondances et typifications, nous les retrouverons dans la sophiologie du père Boulgakov ; sans doute y sont-elles nuancées par un contexte théologique différent, plus traditionnel, mais dont la Tradition englobe ce qu'ailleurs on a laissé se perdre, sinon volontairement rejeté. Ici, il est vrai, quelques conséquences impérieuses vont se faire jour, lesquelles rejoignent celles d'autres traditions, dont la validité, mesurée au fait psycho-spirituel qu'elles annoncent, ne dépend d'aucun magistère dogmatique. Car la *Conceptio immaculata* veut dire *status ante lapsum*, l'état antérieur à la chute, et implique que Celle qui en eut le privilège, échappe à la condition générale de l'humanité. Elle revient à signifier « une existence paradisiaque, plératique et divine ; la Vierge Mère est élevée pour ainsi dire à la condition d'une déesse et dépouille son humanité. Elle ne concevra pas son Enfant dans le péché comme toutes les mères, car cet Enfant également sera un Dieu, et un Dieu ne peut être conçu dans le péché. « Tous deux, Mère et Fils, ne sont pas réellement des êtres humains, mais des dieux » (p. 61).

Jung se demande si réellement l'on a jamais considéré que l'*incarnation* divine était par là même mise en question, ou du moins partiellement réduite et atténuée. En réponse, les théologies et les théologiens auraient quantité de choses à distinguer et à faire remarquer, toutes plus ou moins convaincantes et accommodant plus ou moins bien l'essentiel. Car il est certain que la formulation ci-dessus pousse à l'extrême conséquence l'Événement psychique, comme l'y poussaient aussi sans compromis ces écoles que l'on a englobées sous la dénomination de « docétistes », pour les rejeter dans l'oubli comme « hérésies », simples objets de curiosité pour les « historiens des idées ». Et pourtant il y a un

docétisme éternel, archétypique si l'on préfère, dont la phénoménologie reste à faire, et les vieilles « hérésies » ont encore de ce point de vue beaucoup à nous apprendre. Cramponnés au temporel, nous perdons pied dès que l'on met en question l'identité entre l'Événement *historique* et le fait *chronologique* et *physique*. Ce que l'on cherche passionnément à « sauver », diffère ici et là. Sans doute les concepts d'anthropomorphose divine (*anthropomorphôsis*) et d'incarnation (*ensarkôsis*) ont-ils plusieurs manières de s'associer et de se dissocier, et un « docétiste » pouvait juger l'idée et l'événement de l'Incarnation comme définitivement compromis par le concept qu'en formulait le christianisme officiel. En tout cas, cette exaltation de la Vierge Mère et du Fils a un long passé. Il y a lieu d'évoquer ici non seulement tout ce qui put être médité sur le thème de *Christos-angelos*, mais aussi la représentation de la Vierge Mère comme d'un ange qui aurait été envoyé en avance sur terre par le Père[11]. Sous cette forme s'exprime encore l'unité « célestielle » de la Mère et du Fils, incarnant respectivement Sophia et Logos, tous deux « maîtres d'œuvre » de la Création.

Il est normal que l'on se heurte ici aux concepts de l'histoire et de l'historicité, c'est-à-dire à la difficulté que présente, du moins pour l'entendement profane de nos jours, une identification de l'Événement éternel et de l'Événement historique. Il faut se faire à l'idée d'un Événement historique unique, mais d'ores et déjà accompli dans l'éternité ; à l'idée que le Temps historique est un concept relatif qui doit être complété par celui d'une existence simultanée dans le Ciel ou dans le plérôme. Jung rappelle opportunément tous ces problèmes (p. 64 *sq*.). Ici se fait jour, avec l'idée d'un plan de permanence historique, de récurrence des archétypes, une manière nouvelle de considérer le sens des *préfigurations*, et avec elles le fondement de cette exégèse *typologique*, dont il est fait un usage si abusif lorsqu'elle manie les *figures* comme des *choses*.

Ici se fait jour alors aussi le sens qu'il y a, en prenant comme appui le cas de Job, à s'interroger sur la motivation réelle de l'Incarnation comme événement historique. Il y faut insister, car c'est cette motivation qui a fait dire à quelques-uns, par un humour exagéré, que Jung avait « psychanalysé Yahweh ». Or, nous

avons dû rappeler ici au début que, si phénoménologiquement l'on peut parler des « états de conscience de Yahweh », c'est que Yahweh ne s'est révélé et n'est connaissable que dans la conscience ou les profondeurs inconscientes de ceux à qui leur foi l'a ainsi révélé ; c'est là que ces variations sont saisissables et « analysables », et en tant qu'à leur tour ces contenus et signifiances peuvent se réfléchir – et il le faut bien – en d'autres consciences, celle d'un psychologue analytique par exemple. Sans la possibilité de ces réapparitions et intercommunications nous n'aurions jamais à parler de rien. On peut alors discerner par exemple (p. 69 *sq.*) que jusqu'à l'apparition de Sophia, le mode d'agir de Yahweh se présente, est éprouvé comme accompagné d'un mode de conscience tout inférieur, « conscience purement perceptive ». Mais on sait que dans ce cas, des actes de pensée s'accomplissent dans les profondeurs, d'où ils émergent dans les rêves, visions, révélations, changements subits de conscience. L'épisode de Job a provoqué quelque chose comme cela. À la « conscience de Yahweh » monte la supériorité de Job écrasé dans sa défaite ; le Créateur s'éprouve en retard sur sa créature ; il doit la rattraper. Noter ici l'intervention miséricordieuse de Sophia et la conscience de ce retard – et celui-ci ne peut être comblé que si Dieu *devient homme* (ici nous nous acheminons vers un renversement de la conception traditionnelle de l'Incarnation). L'Événement historique exemplifiera, « historialisera » l'archétype éternel, le destin d'Abel, mais aussi le Dieu mourant à la fleur de la jeunesse dans les religions préchrétiennes. Car il ne s'agit plus d'un Messie national, mais d'un Sauveur à concourir à une théologie de l'Incarnation (sans pour autant constituer des thèmes d'apologétique).

Dans le matériel biographique qui permet d'atteindre une image de Christ, *le* Dieu devenu homme, l'eschatologie prédomine (p. 74 *sq.*). Cette prédominance signifie l'interpénétration des deux Natures telle que toute tentative de séparation échoue ; l'humain et le divin, le quotidien et le miraculeux ou mythique sont indissociables, et cette indissociabilité va motiver un trait fulgurant de l'exégèse de Jung. Théologies et théologiens pourront décider de leur attitude devant elle ; je ne crois pas que vision plus bouleversante leur soit inspirée que celle qui se présente à Jung, exégète de l'Incarnation, à partir de l'histoire de Job. Dieu a

voulu se faire homme pour rejoindre l'homme, la créature défaite et terrassée par lui. Et voici qu'en un moment suprême, des lèvres du Dieu fait homme, montera ce cri désespéré : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » comme si n'ayant point de cesse jusqu'à l'extrême, Dieu devenu homme dût éprouver lui-même à son tour la désespérance jadis infligée par lui à son serviteur Job (p. 76).

Pour que ce cri de la désespérance divine retentisse dans une âme comme une « réponse à Job », il faut qu'une profondeur bien secrète ait été atteinte. Doit-on s'étonner si cette âme en resurgit avec une puissance qui ose formuler les ultimes questions ? Jung nous met en face de ce dilemme : Christ peut-il être *aujourd'hui* en fin de compte compris et interprété par les hommes d'aujourd'hui, ou bien faut-il s'assujettir à la pesanteur de l'histoire, se contenter de l'interprétation établie par des générations de théologiens, de conciles et de synodes ? (*cf.* p. 94). En d'autres termes, il y a une conception traditionnelle selon laquelle rien de moins que le sacrifice du « fils de Dieu » pouvait apaiser le « courroux de son Père ». Quel est donc ce Père qui exige que son fils soit égorgé, plutôt que de pardonner aux malheureuses créatures livrées par lui en proie à la puissance satanique ? Et il y aurait une autre conception : celle qui considère l'œuvre de réconciliation non pas comme l'acquittement d'une dette humaine envers Dieu, mais plutôt comme la *réparation d'une injustice divine* envers l'être humain (p. 92). À chacun d'éprouver en lui-même où est ressentie la *grandeur* divine, et si le sentiment de celle-ci postule nécessairement ce complexe de culpabilité que l'on voit reparaître de nos jours, sous une forme sécularisée et abjecte.

Ce renversement de la conception traditionnelle n'a rien de commun avec les objections rationalistes qui ont été émises maintes fois dans le passé à propos du cas de Job. Sa motivation s'apparente plutôt au sentiment éprouvé par tant de mystiques, tant de spirituels, depuis que le christianisme existe. Et c'est pourquoi Jung peut donner une leçon aux théologiens qui ont naguère proposé de « démythologiser » (*entmythologisieren*) la figure de Christ. C'est peut-être une même ignorance ou un même mépris de la « psychologie », dirons-nous, qui a pu conduire le rationalisme du siècle dernier à réduire cette figure à un mythe, et

qui conduit certains théologiens d'aujourd'hui à la *rationaliser* (voire à leur insu), en prétendant la « démythologiser ». De part et d'autre même ignorance de la réalité du mythe ; « le mythe n'est pas une *fiction* » (p. 77). La naissance et le destin d'un Dieu dans le temps ne s'annoncent pas comme ceux d'un réformateur religieux. Qu'est-ce qu'une religion sans mythe, alors qu'elle signifie précisément la fonction qui nous met en communication avec le mythe éternel ? (*ibid.*). Il restera peut-être la figure d'un maître religieux plus ou moins bien historiquement attesté, peut-être un Pythagore, un Mohammad, mais en aucun cas un fils de Dieu, incarnant le projet de Yahweh de devenir homme. Le mythe peut se muer et se cristalliser en dogme ; c'est la situation éprouvée alors qui commandera de chercher la « valorisation » du mythe. À ceux qui la cherchent en présence du symbolisme des deux natures, de la vie d'un Dieu et de la vie d'un homme unies dans la personne de Christ, Jung rappelle que le mythe se passe dans l'être humain ; que des êtres humains soient totalement possédés par l'archétype, ils auront des destins mythiques aussi bien que des héros grecs. « Que la vie de Christ soit dans une grande mesure un mythe ne démontre absolument rien contre sa réalité positive ; je dirais presque au contraire ! car le caractère mythique d'une vie exprime précisément la validité humaine universelle de cette vie » (*ibid*.).

Pourtant tout n'est pas accompli. Une obscure menace subsiste, dont il est possible de saisir l'expression dans la sixième demande du *Pater* : « Ne nous induis pas en tentation » (*Et ne nos inducas*… trop souvent traduit pudiquement par « ne nous laisse pas succomber… »). Aussi régulièrement que les hommes aient été baptisés, ce n'est pas de ses péchés que l'humanité est délivrée, mais de la « crainte devant les conséquences du péché, c'est-à-dire du courroux de Dieu ». L'œuvre de salut veut donc ainsi délivrer les hommes de la *crainte de Dieu* (p. 89). Mais la sixième demande traduit une *crainte*, comme le pressentiment de la venue de celui qui pourrait séduire jusqu'aux Élus eux-mêmes. Il faudra que cette servitude de crainte soit abolie, pour que règne vraiment la religion d'amour. Ainsi nous sommes acheminés vers ce qui constitue comme le troisième acte du drame déroulé dans le livre : l'Apocalypse de Jean. Et nous y sommes acheminés par un développement de la conscience

prophétique, de la grande vision d'Ézéchiel aux livres d'Hénoch, postulant avec l'anthropomorphose divine la promesse évangélique du règne de l'Esprit-Saint.

Avec la succession de ces visions (elles vont du VIe au Ier siècle av. J.-C.) se précise un archétype qui s'imposera de plus en plus impérieusement à la conscience humaine. À juste titre, Jung repousse le pitoyable argument rationaliste imputant aux grandes visions d'Ézéchiel un caractère pathologique. Une vision ne décèle pas *eo ipso* une nature maladive. Sans être fréquent, le phénomène n'est pas rare non plus chez des êtres normaux ; il suit un processus naturel qui ne peut être qualifié de pathologique que si, dans tel cas donné, la nature maladive en est démontrée (p. 96). Les deux grands thèmes qui se dégagent principalement des visions d'Ézéchiel et de Daniel, sont ceux du « fils de l'Homme » et de la *quaternité*, ce symbole de la totalité archétypique, du Moi total, sur l'analyse duquel les derniers livres de Jung sont revenus avec insistance. En ce sens le livre d'Hénoch appellerait toute une amplification féconde. Ou plutôt ce n'est pas seulement au livre d'Hénoch qu'il y aurait lieu d'en appeler ; il faudrait y conjoindre ces livres que l'on a coutume de désigner comme 2 *Hénoch* et 3 *Hénoch* (la figure d'Hénoch-Metatron-archange Michel). Il faudrait encore mentionner comment l'identification entre Hénoch (Idris) et Hermès en islam, et nommément en gnose islamique, nous permettrait de recouper les résultats obtenus par Jung à propos d'Hermès en alchimie et hermétisme.

Mentionnons seulement quelle signification présente ici la figure d'Hénoch à l'analyse (p. 102 *sq*.) : Hénoch n'est pas simplement un réceptacle de la Révélation divine ; il est entraîné et compris dans le drame divin, comme s'il était au moins un fils de Dieu. Tout se passe comme si à l'anthropomorphose divine correspondait une apothéose, ou du moins une angélomorphose de l'être humain, son inclusion dans l'Événement pléromatique. Car non seulement le Fils de l'Homme « qui possède la justice » et qui se tient à côté de la Tête des jours « avait l'apparence d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, comme l'un des anges saints (Hénoch 46 : 1) », mais finalement Hénoch lui-même est salué par l'*angelus interpres* du titre de « Fils de l'Homme ». Hénoch se reconnaît

ainsi dans l'extase comme fils de l'Homme ou plutôt fils de Dieu ; il est complètement assimilé par le mystère divin dont il est le témoin, et prend place dans le Ciel. Déjà l'appellation de « fils de l'Homme », donnée à Ézéchiel, laissait entendre que l'Incarnation et la quaternité divine étaient, dans le plérôme, le prototype de ce qui adviendrait non pas simplement au Fils de Dieu prévu depuis l'éternité, mais à l'être humain comme tel, de par l'anthropomorphose divine. L'anticipation intuitive s'en accomplit chez Hénoch qui devient extatiquement le fils de l'Homme (p. 107), et son enlèvement sur le char (comme Élie) préfigure la résurrection des morts. Il est superflu de supposer des interpolations chrétiennes pour « expliquer » ici visions et doctrines. Mais à la question de savoir si, et dans quelle mesure, le christianisme marque alors l'irruption d'une nouveauté absolue dans l'histoire, sans doute ne peut-on répondre que si l'on distingue un christianisme (typifié par exemple dans le motif de Christos-angelos) dont l'aspect finalement ne fut pas celui qu'assuma officiellement le christianisme dans l'histoire. Distinction si nécessaire qu'elle devient ici le ressort du drame.

En effet, ce qui survient à Hénoch, en tant qu'homme ordinaire et mortel, peut survenir à d'autres que lui ; à la possibilité de l'Événement (qui n'était qu'anticipation extatique chez Hénoch) correspond la promesse évangélique de l'envoi du Paraclet, l'Esprit-Saint, par qui le Christ a été engendré, et par qui Dieu sera engendré dans l'homme créaturel (p. 111 *sq*.), incarnation par l'Esprit-Saint qui signifie autant dire une Incarnation continuée et progressive (« celui qui croit en moi fera les œuvres que je fais, et il en fera aussi de plus grandes » (Jean 14, 12). « J'ai dit : vous êtes des *dieux*, vous êtes les fils du Très-Haut » (Ps. 82, 6). Aucune interprétation ecclésiale ou sociopolitique ne peut s'y substituer ; c'est en chaque *individu* humain *comme tel* que le mystère du salut a à s'accomplir, mais cette individuation de et par l'incarnation ne peut être l'œuvre que de la Sophia.

Car, c'est précisément ici que l'antinomie éclate, et que se trahit la menace de l'Antéchrist ; le règne de Satan n'est pas fini sous le christianisme. L'action du Paraclet, métaphysiquement si importante, est tout à fait indésirable pour la bonne organisation d'une Église, car elle échappe à tout contrôle. En

conséquence, on affirmera énergiquement l'unicité du fait de l'Incarnation, et l'on découragera ou l'on ignorera l'habitation progressive de l'Esprit-Saint dans l'homme. Quiconque se sent porté par l'Esprit-Saint à des « déviations » est un « hérétique » ; son extirpation et son extermination sont aussi nécessaires que conformes au goût de Satan (p. 114). Certes, le christianisme aurait succombé à une confusion de Babel, si chacun eût pu imposer les intuitions de son Esprit-Saint et y contraindre les autres. Mais enfin c'est bien dans des *individus* humains qu'il incombe à l'Esprit-Saint d'habiter et d'agir pour leur rappeler ce que Christ a enseigné. Or, ce sont ces individus qui, ou bien subissent l'autoritaire *contrainte collective*, ou bien prétendent chacun *contraindre les autres*. Ici se dénonce la contradiction interne douloureuse, la promesse de l'Esprit-Saint et l'impossibilité de son règne. Car ce règne ne peut advenir que dans des conditions que lui seul précisément peut produire. Et d'ici là, le type achevé d'être humain que représente l'*individuation* parfaite (au sens technique de ce mot chez Jung), restera une exception, ou un héroïsme.

L'annonciation pourtant en a été donnée, et c'est sur elle que s'achèvera le troisième acte du drame divin qui s'ouvre maintenant avec l'Apocalypse de Jean. Toute cette dernière partie du livre achève de traduire l'expérience la plus profonde et la plus personnelle de Jung ; son exégèse est si intimement liée aux découvertes de sa psychologie, que faute de pouvoir insister sur celle-ci et son lexique, nous craignons de la trahir à force de brièveté.

3. *L'exaltation de Sophia*

Trois grands leitmotive se succèdent. Il y a l'apparition terrifiante d'un Christ fusionné avec l'Ancien des jours : de sa bouche sort « une épée à deux tranchants » (Ap. 1, 16). Si Jean tombe « comme mort », ce n'est certes pas l'*amour*, c'est la *crainte* qui le terrasse (p. 117 *sq*.). Il y a l'apparition de l'Agneau, non moins terrifique avec ses « sept cornes » ; l'ouverture du sixième sceau provoque une catastrophe cosmique « devant la colère de l'Agneau, car le grand jour de sa colère est venu » (6, 17). Paradoxe : le monde que l'on s'était

efforcé de restaurer dans l'état d'innocence et d'amour, est plongé dans le feu et le sang ; plus trace de la douceur chrétienne, du pardon des ennemis, de l'amour. Tout cela représente le côté négatif de l'Événement chrétien. Mais lorsque le septième ange a sonné de la trompette, il y a l'apparition de « la Femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur sa tête… le dragon se tint devant la femme qui allait enfanter afin de dévorer son enfant… et son enfant fut enlevé vers Dieu et vers son trône, et la femme s'enfuit vers le désert où elle avait un lieu préparé par Dieu » (12, 1, 4-6). De la méditation de cette vision, va être projetée la haute voûte où le dogme de l'Assomption de la Vierge résonnera comme *la* « réponse à Job ».

La vision est introduite, on le sait, par l'ouverture du Temple dans le Ciel et l'apparition de l'*Arca fœderis* (symbole de la Vierge dans les *Litaniae*). Elle est un prélude à la descente de la fiancée céleste Jérusalem, équivalente de la Sophia ; elle est pourvue d'attributs cosmiques qui font d'elle une *Anima mundi*, si bien que l'on peut voir en elle l'Anthrôpos féminin primordial (*der weibliche Urmensch*), voir en elle l'Anthrôpos masculin. *Le ciel en haut*, *le ciel en bas*. Ces symboles indiquent le mystère de la Femme céleste : elle contient dans l'obscurité de son sein le soleil de la conscience « masculine » qui s'élève, comme enfant, de la mer nocturnale de l'Inconscient, et comme vieillard retourne à cette transconscience. La vision est une partie, une anticipation du *hieros gamos* dont le fruit est un Enfant divin (p. 122-123, 127). Elle annonce la hiérogamie des contraires, la réconciliation de la nature avec l'esprit. L'enfant divin, le *filius Sapientiae*, qu'en cette hiérogamie céleste engendre la Sophia, est bien lui aussi une *complexio oppositorum*, un symbole unificateur, une totalité de la vie. Une exégèse courante tend à confondre la naissance de cet Enfant avec celle de l'Enfant-Christ – laquelle s'était produite depuis longtemps et en de tout autres circonstances – ou bien à considérer l'Enfant comme un double de « celui qui doit paître les nations avec une verge de fer ». Or c'est bien de la *naissance* d'un Enfant divin qu'il s'agit ; ce n'est pas un *retour* de Christ lui-même, car Christ doit venir « sur les nuées du Ciel », et non pas naître, être engendré une seconde fois, et moins encore naître d'une conjonction du Soleil et de la Lune. En fait, l'Enfant « enlevé vers Dieu » ne reparaîtra plus dans le livre de

l'Apocalypse. C'est pourquoi Jung tendrait à voir dans tout l'épisode une interpolation dans le cours des visions johanniques. Et pourtant c'est bien la figure de cet Enfant qui domine toute la fin du livre et l'avenir qu'il entrouvre.

La figure du *filius Sapientiae* est intimement associée ici à l'idée de l'Incarnation continuée, et c'est à travers l'expérience de Jean l'Apocalyptique que la connexion va transparaître (comme déjà en la personne d'Hénoch). Car la personne de l'extatique et du visionnaire est essentiellement incluse et impliquée dans l'Événement (p. 125-126, 128). Jean est pris et saisi par l'archétype du Fils divin, sa personnalité inconsciente s'identifie à peu près avec Christ ; il *voit* comment Dieu naît de nouveau dans l'Inconscient, sans être discernable du *Soi* de Jean, l'Enfant divin étant le symbole de l'un comme de l'autre. En ce sens, Jean anticipe Jacob Boehme et les Alchimistes ; son implication personnelle dans le drame divin, il l'éprouve devançant la possibilité de cette naissance divine dans l'homme, que pressentirent les Alchimistes, Maître Eckhardt et angelus Silesius (p. 139) ; *psychologiquement*, il s'agit de la relation entre le *Soi* qui transcende la conscience, et le *moi* qui est limité à cette conscience ; il s'agit de la précellence de l'homme parfait (*teleios*), c'est-à-dire total, qui est constitué de l'un et de l'autre. La relation peut être typifiée dans la relation Christ-homme ; de là proviennent quelques analogies indéniables entre certaines conceptions indiennes et chrétiennes (p. 127).

Cependant le problème de Jean n'est ni un problème personnel ni réductible à une situation personnelle. Il s'agit de visions qui naissent de profondeurs plus abyssales, car Jean s'exprime en formes archétypiques, et doit être expliqué par l'Événement archétypique. Son œil pénètre dans le lointain avenir de l'Aiôn chrétien ; il pressent une monstrueuse course en sens contraire, et il ne comprend cet avenir que comme l'anéantissement des Ténèbres qui n'ont pas reçu la Lumière, sans voir que cette fureur de haine et de courroux, de dévastation et de vengeance, *est* précisément la Ténèbre dont le Dieu devenu homme s'était séparé. Qu'est devenue la religion d'amour ? La passion qui transparaît dans son Apocalypse est infiniment plus qu'un ressentiment personnel, « c'est l'esprit de Dieu même qui traverse la fragile enveloppe humaine, et de nouveau exige, la *crainte* des hommes devant la divinité insondable » (p. 130).

Alors, notre monde à nous a été ébranlé par de trop monstrueuses épreuves, pour que la question ne soit pas devenue brûlante pour tant d'hommes d'aujourd'hui : *cela* est-il conciliable, d'une manière ou d'une autre, avec un « Dieu bon » ? Les arguments que l'on tient traditionnellement prêts en réponse, ont-ils séché une seule larme ? Sont-ils aujourd'hui une « Réponse à Job » ? Les bons amis et consolateurs de Job ne sont-ils pas responsables que Job ait préféré devenir tout simplement *agnostique* ? Jung peut le dire : « Il ne s'agit plus là d'un problème relevant de la spécialité scientifique des théologiens, mais d'un cauchemar religieux, universellement humain, au traitement duquel le profane que je suis en théologie, peut apporter une contribution, ou peut-être même le *doit* » (p. 144). La contradiction paradoxale dans l'essence de la divinité, déchire également l'homme et le livre à des conflits apparemment insolubles. Ici Jung peut parler, en psychothérapeute, au nom de sa longue expérience des âmes et des cures d'âmes. Mais à défaut de cette expérience, il invite chacun à s'instruire de la manière dont ce déchirement divin fut éprouvé, puis vaincu, dans la conscience des hommes qui nous ont laissé l'extraordinaire témoignage que constituent les documents alchimiques.

On ne peut même pas donner ici le résumé d'un résumé ; chacun doit se reporter aux analyses pratiquées sur la base d'une documentation considérable. Le rappel essentiel portera ici sur le véritable objet de la philosophie hermétiste : la *conjunctio oppositorum*. La philosophie hermétiste désigne son Enfant d'une part comme une « pierre », d'autre part comme *homunculus*, *filius Sapientiae*, *filius Solis et Lunae*, *homo altus*, précisément cette forme que nous rencontrons dans l'Apocalypse comme fils de la Femme revêtue du Soleil, et dont la naissance est comme une paraphrase de la naissance de l'Enfant-Christ. Comme on le sait, la grande et surprenante découverte de Jung fut de constater l'étonnante réapparition de ce motif dans les rêves d'hommes modernes ignorant tout de l'alchimie, « comme si les Alchimistes avaient pressenti quelle sorte de problème serait posée à l'avenir par l'Apocalypse ». La question qui a préoccupé les Alchimistes pendant près de mille sept cents ans, est la même question qui oppresse l'homme moderne (p. 146).

Le conflit auquel introduit le christianisme est celui-ci ; *Dieu a voulu et veut devenir homme*. Et Jean a éprouvé dans la vision une seconde naissance du Fils, ayant pour mère la Sophia ; naissance que caractérise la *conjunctio oppositorum*, naissance divine qui anticipe le *filius Sapientiae*, et qui est toute la substance d'un processus d'individuation (p. 147). Ce Fils est le *médiateur* des opposés. La conclusion à laquelle a abouti la théologie chrétienne traditionnelle : *omne bonum a Deo*, *omne malum ab homine*, maintient le vieil héritage yahwiste de l'opposition entre Dieu et l'homme ; comme telle, elle donne à l'homme une grandeur cosmique et démesurée dans le mal ; elle le charge de porter tout le côté *obscur* de la divinité. De ce qui se passe alors, l'irruption des visions apocalyptiques suffit à donner une idée (p. 148). Mais cette irruption fait naître en Jean l'image de l'Enfant divin, Sauveur à venir, né de la compagne divine dont l'image habite en chaque homme, l'Enfant que maître Eckhardt, lui aussi, contempla dans une vision. Car le côté d'ombre en Dieu, c'est à lui de l'abolir en lui-même, et cela précisément en devenant homme et en naissant de Sophia. L'Incarnation de Christ est alors le prototype qui est transféré progressivement à la créature par l'Esprit-Saint, le Paraclet promis. Le *filius Sapientiae* est ainsi celui par qui l'Esprit saint accomplit l'antropomorphose divine, un Dieu d'amour en un homme de douceur. Il est engendré de « père inconnu » et de la Sophia-Sapientia. Certes, il est besoin pour cela de « vertus chrétiennes », mais ce n'est pas assez, le problème n'est pas seulement moral ; il faut la Sagesse, celle que cherchait Job, et qui jusqu'à son *Anamnésis* demeura cachée à Yahweh. Ce *filius* représente la totalité qui transcende la conscience, sous la forme ou figure de *Puer aeternus*. C'est en cet Enfant que Faust ressuscite métamorphosé ; c'est à lui que fait allusion la parole évangélique : « Si vous ne devenez comme des enfants… », c'est-à-dire l'*enfant né de la maturité de l'âge d'homme*, non pas l'enfant inconscient que beaucoup voudraient rester ou redevenir (p. 150-151). Tous les symboles mis en lumière dans les livres et les longues recherches de Jung, se pressent ici, ajoutant leurs voix les uns aux autres, comme pour le chœur final d'un nouveau « second Faust ».

C'est là en effet, dans le seul chœur faustique de l'Église invisible que l'Assomption de *Mater Gloriosa* peut être aujourd'hui célébrée comme

l'annonciation de la hiérogamie céleste d'où procédera le *filius Sapientiae*, celui qui opèrera la guérison et fera accéder l'être humain jusque-là fragmentaire, à son intégralité. C'est ce qu'a toujours signifié pour les hommes l'approche de la Vierge Mère. La Femme enveloppée de soleil appartient à un autre monde, un monde à venir ; c'est dans le Ciel que se clôt le dernier chapitre de l'Apocalypse, et par un *hieros gamos*, comme tout processus d'individuation. Ici, s'ouvre ce qui est proprement la perspective prophétique et eschatologique chez Jung. La conjonction de la Lumière avec la Lumière, l'Incarnation divine dans l'homme créaturel, présupposent l'accomplissement et la fin de l'*Aiôn* chrétien. La vision de la Femme céleste signifie l'Orient d'un nouvel *Aiôn*.

Ce que l'on voit ainsi se préciser, c'est l'interdépendance et la corrélation des deux Événements : la hiérogamie sophianique finale de l'Apocalypse, et l'Assomption de la Vierge, l'Exaltation de Maria-Sophia. Cette corrélation est l'annonce et la garantie de l'Incarnation divine, non pas au sens d'une répétition de la naissance de Dieu, mais au sens d'une Incarnation se continuant dans l'homme créaturel, et commencée avec Christ (*cf.* p. 158). Car l'union nuptiale dans le *thalamos* céleste, le *hieros gamos*, est le premier degré de la naissance de ce Sauveur qui depuis l'Antiquité est salué comme *filius Solis et Lunae*, *filius Sapientiae* et correspondance du Christ (*cf.* p. 157). C'est cette attente qu'a traduite encore de nos jours la nostalgie populaire catholique, qui en appelant de ses vœux l'Exaltation de la Mère de Dieu, manifestait, son aspiration au *mediator pacem faciens inter inimicos (ibid*.)

Sans doute, la naissance en est-elle éternelle, dès toujours, dans le plérôme ; mais sa naissance, dans le temps, ne peut se produire que si elle est perçue, reconnue et déclarée par l'homme (*ibid*.) Et c'est bien là ce en quoi consiste l'*historicité* de l'Événement en sa réalité éminente d'Événement *psychique*, ce vrai rapport du temps à l'éternité, ce que ne peut percevoir une science historique qui reste, quoi qu'elle veuille, une « histoire naturelle ». Et c'est pourquoi, au jugement de Jung, l'année 1950 marque la date de l'Événement religieux le plus important depuis la Réformation. La naissance du *filius Sapientiae*, l'Incarnation divine continuée dans l'homme créaturel, signifiera que, dans la conscience de cet homme, la divinité ait totalement aboli son côté

d’ombre, et de fureur ; que les Ténèbres aient enfin reçu la Lumière et que la Lumière les ait prises et captivées. Plus de courroux divin envers l’homme, et corrélativement plus de terreur humaine explosant en fureur. En dépouillant son côté d’ombre, Dieu en décharge l’homme. Dieu naît à l’homme, et l’homme naît à Dieu comme *Filius Sapientiae*, fils de Sophia. Ce n’est plus seulement l’*Anamnésis* de Sophia, comme dans l’Ancien Testament, mais son règne et son exaltation, car c’est là son œuvre *médiatrice*, à elle « le défenseur et témoin dans le Ciel » et c’est *la* réponse à Job.

Tout cela, sans doute, est assez éloigné des intentions réelles qui ont motivé la définition pontificale du nouveau dogme. Mais l’objection ne rencontrerait pas davantage le propos instauré ici, que ne valent les objections historico-critiques produites contre le dogme de l’Assomption, du côté des opposants (protestants ou catholiques). Ces dernières ont même quelque chose de dérisoire, car l’action de l’Esprit-Saint dans le secret de l’âme et des âmes, échappe nécessairement à l’historicisme rationaliste. Aussi est-il à peine paradoxal de voir mettre en valeur par le psychologue Jung, la méthode de « démonstration » pontificale, laquelle est une pierre de scandale pour l’entendement rationnel, dans la mesure où elle prend appui sur les *préfigurations* que l’on ne peut ni dédaigner ni omettre, et sur une tradition plus que millénaire. Le matériel de preuves en faveur du phénomène *psychique* est plus que suffisant. Dira-t-on que les arguments tendent à soutenir un phénomène *physiquement* impossible ? Très bien, « toutes les affirmations religieuses sont des impossibilités *physiques* » (p. 160).

Une autre objection s’est fait jour contre le nouveau dogme, plus spécialement du côté des protestants, par crainte que la Mère de Dieu (*Deipara*, *Theotokos*) étant infiniment rapprochée de la divinité, la suprématie du Christ n’en fût ébranlée. Mais faudrait-il oublier toute l’hymnologie protestante remplie d’allusions au « fiancé céleste » ? Ce fiancé ne doit-il pas avoir une fiancée égale en droit ? Ou bien, tout cela n’est-il que métaphore ? Préférerait-on avouer que l’on ne peut se représenter et admettre qu’une « religion de mâles » (*Männerreligion*), d’hommes incapables de concevoir une représentation métaphysique de la Femme ? Mais pas plus que l’on ne remplace la personne de Christ par une organisation, pas davantage la fiancée ne peut être suppléée par

l'« Église ». « Le Féminin, non moins que le Masculin, exige d'être représenté dans une personne » (p. 161). – Je crois que l'on devrait encore mentionner, à l'appui, toute la tradition sophianique des Spirituels luthériens (Jakob Boehme, V. Weigel, G. Arnold, G. Gichtel, Œtinger, etc.).

De toutes les pensées qui ont été ici condensées à l'extrême, se dégagera le sens que peut avoir pour Jung une question qui lui est souvent posée ; elle est la question même que Gretchen posait à Faust : *Glaubst du an Gott* ? Crois-tu en Dieu ? (*cf*. p. 159 *sq*.). Ne revenons plus sur le reproche de « psychologisme ». La vérité est que Jung commet l'originalité, en s'occupant de psychologie, de tenir *psyché* pour réelle, alors que tant d'autres n'admettent que des *faits psychiques* (autant admettre, dit-il, que l'uranium et les appareils de laboratoire suffisent à eux seuls à produire la bombe). Il n'imagine pas que l'Événement psychique soit dissous en une illusoire fumée, parce qu'on l'aura « expliqué ». Et c'est à cela qu'il faut nous tenir fermement. *Dieu* est une réalité psychique ; il n'est constatable que psychiquement, non pas physiquement. Il n'y a pas de « preuves » qui vaillent pour ou contre son existence. Pour les considérations qui vont suivre, une certaine familiarité avec l'œuvre de Jung est requise, si l'on ne veut pas se méprendre sur son herméneutique et sa valorisation de symboles. J'y réfère expressément afin d'éviter tout malentendu [12].

Déjà l'Incarnation divine continuée dans l'homme créaturel par la médiation de Sophia indique ici la seule direction d'où peut venir exprérimentalement la réponse à la question : *Glaubst Du an Gott* ? Je ne puis reconnaître « comme réel que ce qui agit sur moi ; ce qui n'agit pas sur moi peut tout aussi bien ne pas exister » (p. 167). Or, si la divinité agit sur nous, nous ne pouvons le constater qu'au moyen de la psyché. Mais là même y a-t-il possibilité de discerner si cette action vient de Dieu ou des profondeurs de l'Inconscient, et si ce sont là deux grandeurs différentes ? Même si la question dépasse la psychologie analytique comme telle, elle ne laisse pas de lui être posée. Or, la réponse qui a ici l'avantage d'être tout expérimentale, se fait jour dans la mesure où la naissance à venir de l'Enfant divin dans l'homme créaturel, fruit de la hiérogamie céleste dans le plérôme à laquelle réfère l'Assomption de la Vierge Mère – est reconnue

comme Événement ou processus métaphysique constituant un processus d'*individuation* par excellence (*cf.* p. 165).

Il s'agit là d'une notion centrale et fondamentale dans la psychologie et la thérapeutique de Jung ; il est possible d'y percevoir une certaine résonance de Schleiermacher et de Leibniz[13]. L'éclosion de ce processus en la plénitude de la conscience nécessite une confrontation de celle-ci avec l'Inconscient, et l'atteinte d'un équilibre entre ces deux opposés. Mais cela n'est ni possible ni exprimable en termes de *logique* ; seuls les *symboles* rendent possible la fusion irrationnelle des contraires. Ces symboles émergent spontanément de l'Inconscient ; la conscience les amplifie. Ce que découvrent et indiquent les symboles centraux du processus d'individuation, c'est le *Soi*, ou autrement dit cette totalité de l'être humain qui est constitué, d'une part, par ce dont il est conscient et, d'autre part, par les contenus du non-conscient qui transcendent la conscience. Le *Soi* est un *teleios anthrôpos*, l'*homme parfait* (bien connu de toutes les gnoses mystiques) dont les symboles sont l'Enfant divin, *Filius Sapientiae*, *Filius solis et Lunae* (*cf.* p. 165). *Habet mille nomina*, disaient les Alchimistes, indiquant par là que, du point de vue causal, le principe et l'aboutissement du processus d'individuation (la re-génération à Soi), sont un *Ineffabile* (*cf.* p. 166). Ce n'est pas, à rigoureusement parler, avec l'Inconscient pur et simple que coïncide l'image de Dieu, « mais avec un de ses contenus particuliers, à savoir avec l'archétype du Soi. C'est de celui-ci que l'on ne peut empiriquement séparer l'image de Dieu » (p. 167). Il est à peine besoin de souligner la portée de ces analyses pour les recherches actuelles de phénoménologie religieuse.

C'est peut-être dire ici à la fois trop et trop peu, pour provoquer une méditation féconde et éviter tout malentendu. Je voudrais pourtant ajouter ceci : celui qui aura *réalisé* cette individuation et pris conscience du fond rigoureusement propre et intransmissible où s'enracinent son image et son idée de la divinité, *réalisera* enfin la vérité de ces simples mots si souvent émis avec une légèreté dérisoire : *mon* Dieu. Et dans cette individuation rigoureuse et privilégiée de la relation entre l'être humain et *sa* divinité, nous pouvons

percevoir comme un écho d'une saisissante pensée de Luther, mettant la *réalisation* en correspondance avec la foi : « Le Dieu que j'aurai, sera celui auquel je crois[14]. » Enfin, que l'on ne s'imagine pas que l'idée de l'Incarnation divine dans l'homme empirique par l'*inhabitatio* de l'Esprit-Saint, justifierait quelque *hybris* de goût anabaptiste. Jung le sait et rappelle, pour conclure, les conséquences éthiques de « l'écharde dans la chair ». L'homme même illuminé demeure ce qu'il est « et n'est jamais davantage que son moi limité en face de celui qui habite en lui et dont la forme n'a pas de limites connaissables, celui qui l'enveloppe de toutes parts, profond comme les abîmes de la Terre, immense comme les espaces du Ciel » (p. 169).

III

J'espère que résumés et paraphrases auront été assez fidèles à la pensée de Jung pour permettre de comprendre les intentions et les motifs de la « Réponse à Job ». Il est encore trop tôt pour juger de l'assentiment et de la contradiction qu'a déjà rencontrés et que rencontrera encore ce livre, dont l'auteur apparaîtra peut-être un jour comme un prophète de la Sophia éternelle. J'avoue l'avoir relu un peu à la façon d'un *Oratorio*, dont le sujet pourrait s'imposer à un Haendel à venir : le livret en serait fait uniquement de textes sacrés, mais emprunté aussi bien aux livres canoniques qu'aux deutérocanoniques et aux livres dits apocryphes, et il s'achèverait dans l'apaisement d'un chœur de voix d'alto, proclamant l'hymne attribuée à saint Albert le Grand et qui trouva jadis sa place dans la *Missa alchemica* de Nicolaus Melchior de Hermannstadt : *Ave praeclara maris stella*[15]…

Mais ce n'est point avec des projets de composition musicale que l'on s'était engagé à commenter ici la « Réponse à Job ». J'avais évoqué au début Kierkegaard, le père Boulgakov, la science des religions en général. Ces trois thèmes instaurés sur la base comparative demanderaient tout un livre. On ne fait que les esquisser ici.

1. *Kierkegaard, le « Job chrétien »*

Si Kierkegaard a découvert dans le destin de Job son propre archétype, c'est à l'occasion du douloureux épisode de ses fiançailles avec Régine Olsen, épisode qui est fort loin d'annoncer quelque chose qui ressemble au sentiment sophianique. En bref, il ne s'agit pas pour lui d'apporter une « réponse à Job », mais bien de l'imiter, d'en reproduire le cas exemplaire, c'est-à-dire le cas de la *répétition* où le héros est remis dans la situation originelle. Mais être remis dans la situation originelle, c'est se transporter dans le souvenir, c'est volontairement *perdre* ce qui est actué et actuel pour le retrouver dans son état de *possible* pur et se l'approprier comme *souvenir*, cela parce que le souvenir n'est pas ici un rappel du passé, mais l'entrée de l'éternité dans le temps. Je crois que l'on peut apprendre beaucoup par le contraste entre l'idée de la *répétition* et le processus d'*individuation* évoqué précédemment ici. Kierkegaard a osé la constatation lucide : « Le christianisme existe parce qu'il y a haine entre Dieu et les hommes. » Mais la voie du paradis perdu de l'amour peut-elle se retrouver si le passage du sensible au spirituel est définitivement détruit, si l'échelle de Jacob est à jamais rompue ? Il faut inverser ici un ordre philosophique selon lequel l'acte naît du possible en puissance. Le paradis perdu n'est plus en puissance. Le possible de l'impossible naîtra (et renaîtra) de l'acte, de l'épreuve de *foi* initiatrice qui permet à l'Incarnation divine de s'individuer dans l'être humain créaturel et de s'annoncer à lui en le faisant renaître comme *filius Sapientiae*. « Si j'avais eu la foi, a dit Kierkegaard, je serais resté auprès de Régine. »

2. *La Sophiologie*

En revanche, c'est une relation symphonique que nous pouvons percevoir entre la sophiologie du père Boulgakov et ce qui peut s'appeler aussi la sophiologie de Jung. Certes, les différentielles ne sont pas absentes, sources de quelques dissonances ; l'instauration elle-même diffère du fait que la pensée du théologien orthodoxe russe se meut dans le cadre de la dogmatique chrétienne traditionnelle, tandis que la pensée de Jung procède avec une entière liberté aconfessionnelle. La sophiologie elle-même représente une interprétation du

monde, une *Weltanschauung* théologique à l'intérieur du christianisme. Elle fut une direction de la pensée théologique au sein de l'Église orthodoxe ; elle n'en a pas constitué une dominante comme le thomisme ou le modernisme dans l'Église catholique d'Occident [16]. Elle est représentée néanmoins par une longue tradition (depuis Soloviev jusqu'au père Florensky). La manière dont elle pose le problème de la relation entre Dieu et le monde, Dieu et l'homme, son affinité avec la pensée de Maître Eckhardt, Boehme, Schelling, Baader, font qu'elle est sans doute aujourd'hui, parmi tous les courants de théologie chrétienne, l'école qui peut le mieux entendre le message sophiologique de Jung.

Son point de départ peut être considéré comme une confrontation entre le concept aristotélicien de substance (*ousia*), à l'aide duquel les Pères grecs ont pensé les relations hypostatiques immanentes à la Trinité divine, et les figures dont la révélation est donnée dans la Bible (par excellence dans les livres sapientiaux), celles de *Sophia* la Sagesse et de *Doxa* la Gloire (Shekhina). Ces figures ne peuvent être, comme l'a voulu parfois l'exégèse, de simples attributs divins, propriétés ou qualités. Et d'autre part, si l'essence divine en diffère, cette *ousia* n'est qu'un schéma métaphysique, abstrait et vide. Tout l'effort fut appliqué à montrer que la divinité en Dieu constitue la Sophia divine (ou la Doxa), et en même temps que cette Sophia est l'*ousia* divine, le *locus Triadis*. Elle n'est donc pas elle-même une hypostase, mais elle est la puissance de s'hypostasier dans une hypostase donnée et d'en constituer la vie [17]. C'est pourquoi il n'y a pas, à proprement parler, de *quaternité* (ce symbole qui retient tellement l'attention de Jung). Pourtant c'est ce « danger » d'une tétrade divine se substituant à la Triade, qui a motivé un jugement hâtif d'« hérésie ».

La révélation de la Trinité, en tant que révélation du Père qui se manifeste dans les hypostases du Logos et de l'Esprit, c'est cela la vie divine, le monde divin, la *Sophia éternelle*. Le mystère de cette *Sophia éternelle* comme *ousia* divine est donc la révélation du « Père » dans la dyade du Logos et de l'Esprit-Saint, et à ce titre cette dyade constitue l'humanité divine, la *Théantropie* céleste. La relation que l'on peut considérer comme entre deux principes dans la divinité, est une relation qui, dans l'humanité créaturelle, se réfléchit dans l'être

masculin et dans l'être féminin[18]. Or le monde, notre *cosmos*, est produit à l'image de cette Sophia divine éternelle. Par sa *sophianité*, le monde est devenu le miroir du monde divin, ou *Sophia créaturelle*. Surmonter ce dédoublement, cette dualité des formes de la Sophia divine (forme éternelle et forme créée), c'est diviniser le créé, c'est lui communiquer la vie divine, le reconduire de la Sophia créaturelle à la Sophia éternelle. C'est cela le *processus théanthropique*.

Aussi brièvement que nous devions l'énoncer ici, ce processus permet d'entrevoir comment la sophiologie est conduite à instaurer entre les deux événements de l'Incarnation et de la Pentecôte, l'épiphanie du Logos et la manifestation de l'Esprit, un rapport archétypique grâce auquel les relations entre les figures de l'Esprit-Saint, de la Sophia et de la Vierge Mère se produiront en une lumière nouvelle. À juste titre, le père Boulgakov fit appel à la conscience liturgique de l'Église, comme supérieure à sa conscience dogmatique (et c'est un point d'importance pour la psychologie). Or, conscience liturgique et tradition iconographique de l'Église orthodoxe attestent une identification dans la conscience religieuse, entre la Sophia et la Vierge Mère de dieu. Christ né de la Vierge, ce n'est pas simplement un événement isolé dans le temps ; il établit un lien éternel entre Mère et Fils, de sorte qu'une icône représentant la Vierge avec son Enfant divin est, en fait, une image de l'humanité divine[19]. C'est que la Vierge est, sous une forme personnelle, la ressemblance humaine de l'Esprit-Saint ; à travers elle, par sa forme devenue entièrement transparente à l'Esprit-Saint, nous avons une manifestation, une révélation de l'Esprit-Saint sous forme d'une *personne*. L'humanité divine doit en effet être trouvée « sur terre comme au ciel » dans une forme *duelle* non pas unique. La révélation du Père à travers le Logos et l'Esprit (inséparablement mais sans confusion), la Théanthropie céleste, est typifiée dans l'Incarnation où « le Fils est conçu par l'Esprit-Saint et né de la Vierge Marie[20] ». La Vierge Mère est la contrepartie féminine de l'humanité du Christ, et c'est pourquoi l'icône de la Mère de Dieu avec son Enfant (Sophia et *filius Sapientiae* !) exprime cette Incarnation, cette humanité divine.

J'ai l'impression que cette représentation métaphysique du Féminin en une personne est en consonance avec les remarques relevées précédemment ici chez Jung. Ce n'est point non plus chez les sophiologues spéculation abstraite. Le père Boulgakov a été un admirable exégète de l'iconographie orthodoxe russe, laquelle atteste l'aspect sophiologique du culte de la Mère de Dieu[21]. Les sanctuaires de *sainte Sophie* qui, dans l'Empire byzantin, portaient une signification christologique, référaient en Russie à une Sophia mariale[22]. La liturgie enfin, conjoignant un office propre de Sophia avec celui de l'Assomption, achèverait de nous mettre ici en consonance avec ce que nous avons appelé le troisième acte de la « Réponse à Job ». Sa particularité est de conjuguer les deux interprétations byzantine et russe, d'identifier Sophia à la fois avec Christ et avec la Vierge Mère de Dieu. Celle-ci est donc la *Sophia créée*. « En elle est réalisé le propos de la création, la complète pénétration de la Création par la Sagesse, le complet accord du type créé avec son archétype, son entier accomplissement[23]. »

3. *Le rocher de Rhagès*

L'idée sophianique, le principe sophiologique, comme idée directrice, pourrait alors se révéler d'un usage fécond pour la compréhension, l'herméneutique de phénomènes religieux à propos desquels l'on a été jusqu'ici fort peu attentif, et pour cause, à la récurrence de l'archétype de la Sophia. Ces pages sont écrites de la terre d'Iran, du haut plateau de Téhéran où se profile à l'horizon du Sud l'arête rocheuse de Rhagès. S'élevant à la hauteur d'un symbole, c'est l'espace d'une géographie sacrée et essentielle que signale le rocher de Rhagès. Mentionnée dans l'Avesta sous le nom de *Ragha*, la cité fut le siège d'un petit état sacerdotal zoroastrien. Puis c'est à Rhagès que « vint » l'archange Raphaël en messager du jeune Tobie. En persan, la ville est appelée aujourd'hui Raï, et son territoire renferme un lieu saint shiite. Entre ces trois

motifs peuvent s'inscrire les propos les plus chers à la pensée iranienne séculaire, et aussi le déroulement de sa tragédie.

Le problème auquel la *Réponse à Job* avait à faire face était celui de l'intégration du côté d'ombre, de l'aspect ténébreux de la divinité. C'est un problème en instance, dès que l'ingéniosité de l'intellect spéculatif renonce à l'esquiver en substituant à ses données un système d'abstractions métaphysiques. Pour Jung, on le sait, la fuite devant cette interrogation qui ébranle l'idée du *Summun Bonum* posée *a priori*, se traduit par une conception du Mal qui en fait une privation ou un défaut d'être, c'est-à-dire pratiquement en abolit la réalité. Mais tous les arguments en faveur de cette conception du Mal comme *privatio boni* reposent en fait sur une pétition de principe ; tout se passe comme s'il était d'ores et déjà décidé que le Mal n'est ni ne peut être antérieur à l'existence de l'homme[24]. On a peur du manichéisme, mais l'on en a pendant des siècles altéré la pensée fondamentale (en confondant l'idée de la Contre-Puissance de Ténèbres avec celle d'un « second Dieu »). La même altération a été sans cesse commise à l'égard du mazdéisme iranien. Et ce n'est pas une circonstance mineure, si la pensée de Jung, émergeant en toute liberté du barrage d'arguments amoncelés par des siècles de théologie et d'apologétique en vue de réduire la *positivité* du Mal à une *privatio boni* – affronte le problème avec la lucidité que présupposerait une cosmogonie mazdéenne.

Charles Andler a pu déclarer jadis avec finesse que Nietzsche avait été « un zervânite qui s'ignore ». Il y a aussi bien dans la *Réponse à Job* (p. 27, n. 4) une allusion précise au mythe iranien de Zervân, le Temps éternel « en personne », engendrant par sa pensée un Fils de Lumière, Ohrmazd, et par son doute un fils de Ténèbres, Ahriman[25]. Dans une certaine mesure, il serait vrai de dire que le drame divin de la *Réponse à Job* se joue sur un arrière-fond zervânite. Il n'en est pas moins vrai que le zervânisme ne pouvait être qu'en horreur au mazdéisme rigoureusement zoroastrien, lequel impose un choix sans compromis entre le Prince de Lumière et l'Antagoniste. Mais comme le mazdéisme zoroastrien est, par là même, aussi radicalement étranger à la subtile distinction métaphysique qui autorise le concept de *privatio boni*, peut-être son schéma du monde

offrirait-il des ressources négligées pour aider à penser un problème que notre époque propose avec une acuité douloureuse.

Je ne pense pas que l'on puisse sérieusement retenir un instant l'argument émis parfois, à savoir que la substantialisation du Mal aboutit à lui subordonner le bien, en ce sens que la créature n'aurait alors d'autre *raison d'être* que celle d'affronter l'Antagoniste. Il y aurait à se demander tout d'abord si le concept de substantialisation est bien à sa place lorsqu'il s'agit d'interpréter une pensée mythique. En outre, la Création de Lumière pensée par Ohrmazd *n'a pas* Ahriman pour *raison d'être*. Le combat contre Ahriman n'est pas la raison d'être de la créature terrestre ; il est la condition de son existence dans le monde matériel qui, en la présente période cosmique, est devenu la proie de la Contre-Puissance ahrimanienne. Ce combat n'est pas la raison d'être des *Fravartis* ou archétypes célestes ; il est la raison de leur incarnation terrestre actuelle. Le monde matériel n'est pas en soi un monde de Ténèbres ; il est le *lieu* de combat, mais son *être* n'est pas subordonné au combat. L'Obscur (la Ténèbre), *n'est ni identifié avec l'homme ni transposé en Ohrmazd*. Bien entendu, le Dieu de Lumière, sa beauté, sa bonté, sa douceur, n'est pas le Tout-Puissant, et toute théodicée qui ne peut se passer du concept d'un Tout-Puissant, manque précisément le problème et la situation que doit affronter le mazdéisme zoroastrien.

Beaucoup plus qu'un rapport de Créateur à créature, le rapport d'Ohrmazd avec les êtres de lumière issus de sa pensée est, depuis l'attaque et l'invasion de la Contre-Puissance ahrimanienne, un rapport entre compagnons de combat. Il a besoin de leur aide. Les *Fravartis* (farvahar, ferouër), archétypes célestes et « anges tutélaires » de toute créature céleste et terrestre, sont volontairement descendues pour cette tâche dans le monde enténébré. Ce n'est pas la *crainte* qu'inspire Ohrmazd, mais un dévouement chevaleresque. La souffrance qui frappe l'être humain n'est ni une épreuve ni un châtiment que Dieu infligerait à l'homme, son compagnon, son « membre » ; elle est le fait de leur *ennemi commun*, et la souffrance de l'homme est la propre souffrance que le Dieu de Lumière endure dans ses « membres », sous les coups de leur ennemi. Ensemble ils doivent la vaincre. Parce qu'Ahriman n'est ni un aspect d'Ohrmazd, ni une

privatio boni, il ne peut être question de l'intégrer à la Création. Il est la Contre-Création, et sa présence signifie justement la désintégration. La structure dyadique de l'être conjugue des êtres de Lumière, non point Lumière et Ténèbres.

C'est cette structure dyadique qui s'annonce dans l'idée de la *Fravarti,* et c'est elle encore précisément que nous remémore le symbole du Rocher de Rhagès. L'archange Raphaël, dans son rapport avec le jeune Tobie, correspond parfaitement à l'idée iranienne de la *Fravarti* et au rôle qu'elle assume ; et cette identification projette sur le petit roman spirituel de Tobie un jour sous lequel on a peu l'habitude de le considérer. Or, d'autres figures de l'angélologie mazdéenne transparaissent à travers celle de la *Fraverti*, nommément celle de la *Daêna*, laquelle apparaît en propre comme la Sophia mazdéenne. Et par elle prennent leur sens toutes les figures féminines de l'angélologie ou de l'histoire sacrée du mazdéisme, jusqu'à la figure eschatologique de la Vierge qui sera la Mère du Sauveur à venir, le Saoshyant issu de la race de Zarathoustra, celle qui s'appellera *Omnivictrix* ou *Omnilibératrice* (*Vispa-taurvairî*).

Et c'est en pensant à cette longue théorie de figures que je parlais plus haut d'une tragédie dans la pensée et dans la conscience iraniennes. La Perse est devenue musulmane au cours des premiers siècles qui ont suivi l'effondrement de la puissance nationale sassanide (VIIe siècle). Formons l'hypothèse d'une conscience sophianique qui, soudainement, s'inverserait et tomberait en proie au Yahweh de Job ; cette tragédie n'a peut-être encore jamais été bien formulée à la conscience. Et pourtant, il y a bien eu aussi comme une voix iranienne pour donner une « réponse à Job ». cette réponse est inscrite dans la dévotion qui s'est développée sous forme de l'islam shiite. Non seulement les Saints Imâms forment une chaîne d'êtres intermédiaires secourables, mais surtout Fâtima, la fille du Prophète, la Mère des Saints Imâms, assume aussi bien pour la piété populaire que dans les spéculations théosophiques du shiisme, et singulièrement du shiisme ismaélien, un rôle qui fait de sa personne une récurrence de la personne de Sophia.

L'hypothèse a été formulée récemment que la réforme dualiste zoroastrienne révélerait des attaches spirituelles avec les civilisations préaryennes matriarcales. Laissons de côté tout débat de causalité historique, pour ou contre ; c'est d'importance secondaire, car il est beaucoup plus essentiel de suivre l'indice qui suggère d'associer à l'analyse de la conscience sophianique celle des aspects qui ont pu en exprimer quelque chose dans les structures sociales et les comportements des hommes. Nous n'avons pas en français un équivalent de *homo*, *anthrôpos*, *Mensch*, qui désigne à la fois l'être humain masculin et l'être humain féminin. Or, c'est la conception de leur rapport qui est en cause : le féminin ne trouverait-il son « état de perfection métaphysique » que dans le masculin, ainsi que l'ont voulu les civilisations viriles et patriarcales ? Ou bien s'agit-il plutôt d'une totalité *duelle*, mais dont l'*énergie* inhérente, la cohérence vitale et la pérennité seraient conçues comme ayant leur source dans le féminin ? Cette représentation évoque un monde disparu dont Bachofen, au siècle dernier, eut l'intuition géniale ; en un article récent, elle inspirait encore à Raymond Ruyer, avec une belle fougue, quelques considérations pertinentes à l'usage de notre temps[26].

Mais il s'agit d'un monde qui est bien disparu. Le règne de la Sophia Esprit-Saint est un horizon eschatologique. S'il est vrai que les Dieux qui se font hommes et qui souffrent, sont nés d'abord au sein de religions matriarcales, le sacerdoce féminin des peuples préhelléniques et des religions à mystères n'existe plus. Nous n'avons plus ni Théano, ni Diotime de Mantinée, et le *pouvoir spirituel* dont elles étaient investies, n'a jamais eu d'équivalent dans ce qui s'est appelé de ce nom au sein des civilisations masculines patriarcales. Ce qui s'est appelé « féminisme » dans nos sociétés modernes ne fait que reconnaître définitivement la prépondérance et la primauté des valeurs masculines, voire pour les caricaturer. Tout à l'encontre, ce dont il s'agirait, c'est d'un monde où socialisation et spécialisation n'arracheraient plus à chaque âme son individualité, sa perception spontanée de la vie des choses et du sens religieux de la beauté des êtres ; un monde où l'amour devrait précéder toute connaissance ; où le sens de la mort ne serait que la nostalgie de la résurrection. Si tout cela

même peut encore être pressenti, la conclusion du second Faust nous l'annonce comme un mystère de salut qu'accomplit l'Éternellement-Féminin (*das Ewig-Weiblice*), comme si l'appel ne pouvait venir d'ailleurs pour qu'il y soit répondu avec un assentiment confiant – l'appel impérieux : Meurs et deviens.

1. Voir *Combat* du jeudi 9 octobre 1952.

2. *Cf.* notamment *Paracelsica*, Zurich, Rascher Verlag, 1942 ; *Psychologie und Alchemie*, *ibid*., 1944 ; *Die Psychologie der Übertragung, erläutert anhand einer alchemistichen Bilderserie*, *ibid*., 1946 ; *Symbolik des Geistes*, *ibid*., 1948, *etc.*

3. *Cf.* en revanche le bon article publié par le théologien Hans Schär, « C. *G. Jungs und die Deutung der Geschichte* », *in Schweizerische Theologische Umschau*, Bern, Juli 1952, p. 91 *sq*. On doit également au pasteur Hans Schär l'excellent livre sur *Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs*, Zurich, Rascher, 1946.

4. Schleiermacher, *Discours sur la religion*, trad. I.-J. Rouge, Paris, 1944, p. 290. J'ai cité ici d'après l'édition de 1806, les autres éditions atténuent la force de ce passage (*ibid.*, n. 27). Il vaut la peine de poursuivre encore quelques lignes la citation, tant elle formule la plus intrépide profession de foi « monadologique », avec la conviction que le microcosme de l'individu personnel est tout un univers : « S'il reste seul avec sa religion, sans disciples, il n'en résultera aucun dommage. Toujours et partout existent des germes de ce qui ne peut pas encore atteindre à une existence plus largement répandue ; ils n'en existent pas moins et la religion de celui dont je parle existe aussi ; elle a tout aussi bien une figure et une organisation déterminées, elle est tout aussi bien une religion proprement positive, que s'il avait fondé la plus grande école. »

5. *Cf. Psychologie und alchemie*, p. 21.

6. *Antwort auf Hiob*, p. 159, cf. p. 5-11 et p. 158, n. 40. Les références à ce livre seront désormais données entre parenthèses dans le texte.

7. Lesquelles aussi bien n'ont pas à être restaurées, n'ayant jamais été abolies que dans les univers mentaux qui n'étaient pas à leur mesure.

8. Profitons-en au passage pour regretter que nous devions toujours recourir en français à la périphrase « science des religions », laquelle n'est pas pour autant une « histoire des religions ». Le terme simple « hiérologie » (proposés jadis par Goblet d'Alviella) eût été d'un usage facile pour désigner la « science du sacré ».

9. Rappelons le groupe Hic et nunc, autour des années 1931-1933 : Denis de Rougemont, Albert-Marie Schmidt, Roland de Pury ; plus Roger Jézéquel et le signataire de ces pages.

10. On sait qu'il y a également en islam un très ancien débat théologique dont l'enjeu est de savoir si l'Ascension céleste dont fut gratifié le Prophète doit s'entendre d'une ascension spirituelle ou d'une ascension *in corpore*.

11. *Cf*. Henri-Charles Puech et André Vaillant, le *Traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris, 1945, p. 207, n. 3.

12. *Cf.* notamment *Paracelsica*, Zurich, Rascher Verlag, 1942 ; *Psychologie und Alchemie*, *ibid*., 1944 ; *Die Psychologie der Uebertragung, erläutert anhand einer alchemistichen Bilderserie*, *ibid*., 1946 ; *Symbolik des Geistes*, *ibid*., 1948, *etc.*

13. Ce n’est pas un hasard que Leibniz occupe une place si importante parmi les « précurseurs de l’idée de synchronicité » dans la récente étude de C.G. Jung, *Synchronizitât als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, p. 83 *sq*. (studien aus dem C. G. Jung-Institut Zurich IV, hrsgb. von C. A. Meier), Zurich, 1952. Sur les notions d’individu et d’individuation, *cf*. Types psychologiques, préface et traduction Y. Le Lay, Genève, 1950, index s.v. et p. 470 *sq*.

14. Je cite de mémoire.

15. *Cf*. *Psychologie und Alchemie*, p. 538 *sq*.

16. *Cf*. Sergius Boulgakov, *The Wisdom of God, a brief summary of Sophiology*, London, 1937, p. 29.

17. *Ibid.*, p. 45 *sq.* 55 *sq*.

18. *Ibid.*, p. 119-120 ; *cf*. S. Boulgakov, le *Paraclet*, trad. C. Andronikof, Paris, 1946, p. 339 *sq*.

19. *The Wisdom*, p. 176.

20. *Ibid.*, p. 184.

21. *Ibid.*, p. 186 (l’icône de Novgorod, où la Sagesse est représentée comme un ange de feu, ayant à sa droite la Vierge et à sa gauche saint Jean-Baptiste). Quelques très intéressantes reproductions d’icônes de la Sophia sont données dans le livre du père Alexis van der Mensbrugghe, *From Dyad to Triad*, *a Plea or Duality against Dualism and an Essay towards the Synthesis of Orthodoxy*, London, 1935.

22. *The Wisdom*, p. 185.

23. *Ibid.*, p. 188.

24. *Cf*. notamment C.G. Jung, *Aïon, Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zurich, 1951, p. 76 *sq*.

25. J’ai traité du schéma zervânite et de ses variations dans une étude sur « Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l’Ismaélisme », in *Eranos-Jahrbuch*, XX, Zurich, Rhein-Verlag, 1952, p. 149-217. À noter que Zervân n’assume pas les traits de Yahweh ; dès que paraît devant lui son Fils de Lumière, il prend conscience de son Fils de Ténèbres et ne lui accorde que, contraint par son vœu antérieur, un règne d’une durée limitée. Dans les schémas plus tardifs, on voit l’ange Zervân triompher de sa Ténèbre et la rejeter loin de lui avec l’aide des autres anges (c’est un « combat dans le ciel » qui n’est pas exactement celui de l’Apocalypse 12).

26. *Cf*. Raymond Ruyer, « Pouvoir spirituel et matriarcat », in *Revue philosophique*, octobre-décembre 1949, p. 404 *sq*. Il faudrait référer également à l’important livre d’Erich Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewsusstseins*, Zurich, 1949.

II

Postface à *Réponse à Job*

Lorsque parut, il y a douze ans, *Antwort auf Hiob*, le livre suscita un certain tumulte dans les pays de langue allemande. Il passa autant dire inaperçu en France, exception faite, autant que l'on sache, du long article que lui consacra le signataire de ces lignes. C'est pourquoi le Dr Roland Cahen m'avait amicalement demandé de me charger de la traduction intégrale du livre. Hélas ! d'autres obligations scientifiques professionnelles m'interdirent non seulement de répondre à cette invite, mais même d'assumer une responsabilité quelconque dans l'entreprise, particulièrement difficile, de la traduction de cet ouvrage.

On rappellera ici que, tant du côté protestant que du côté catholique, le livre avait été accueilli par des critiques parfois véhémentes. Sans aucun doute, il se situe en dehors de la perspective du christianisme traditionnel et du christianisme des Églises en général. Il n'est compréhensible que si l'on en rattache les intuitions, parfois fulgurantes, le plus souvent déroutantes pour les habitudes de la pensée religieuse commune, à l'ensemble des conceptions religieuses et théologiques de Jung, telles que l'œuvre du psychologue nous permet de les découvrir, fût-ce entre les lignes, et telles que les souvenirs personnels enregistrés dans l'Autobiographie nous permettent désormais de les approcher de plus près.

Mais on se ferme le sens du livre, si on l'aborde comme un ouvrage de critique biblique ; il n'était même pas besoin que Jung se défendît d'être un exégète professionnel. Il ne s'agit pas d'une exégèse technique des textes, mais d'une autre exégèse : l'exégèse d'une âme et des âmes, et de leur secret le plus personnel. Et après tout, y a-t-il même une seule exégèse scientifique où ne soit présente, bien que tacitement, certes, l'*exegis* de l'âme de l'exégète ? Mais ici le postulat est franchement avoué, et c'est la force de l'homme seul en tête à tête avec la Bible, attitude qui ne pouvait procéder que d'une origine spirituelle spécifiquement protestante.

C'est en étant pénétré de cette conviction que je m'efforçai de donner du livre une assez longue analyse, amplifiée en une interprétation et un commentaire plus personnels. Déjà, au cours des années précédentes, j'avais eu l'occasion de rencontrer Jung plusieurs fois aux sessions d'été de notre cercle *Eranos*, à Ascona, en Suisse. L'article, que je lui envoyai immédiatement, lui inspira une lettre dont le texte, par certaines précisions personnelles qu'il apporte, nous a semblé, au Dr Roland Cahen et à moi-même, devoir être inséré en postface de la présente traduction. Non seulement, en effet, Jung donne son approbation entière à la façon dont j'avais orienté et orchestré les phases de sa *Réponse à Job*, mais il y note comment l'inspiration du livre lui était venue ; il y avoue un moment de joie contrastant avec la mélancolie éprouvée devant une incompréhension vigilante ; et surtout il y revendique une ascendance spirituelle dont l'aveu n'est peut-être pas aussi explicite dans ses ouvrages. Il y a donc là, croyons-nous, un document que l'on ne peut soustraire aux efforts qui tendront, dans l'avenir, à l'approfondissement du sens de la pensée et de l'œuvre de Jung.

L'article en question n'était pas écrit par un psychologue professionnel ; je ne le suis pas. Mais la rencontre du chercheur en sciences religieuses avec la psychologie de Jung s'opère du fait même que cette psychologie ose prononcer le mot *âme* et mettre « l'homme à la découverte de son âme ». Aussi peut-elle guider une phénoménologie religieuse qui accepte comme postulat la *réalité* de son objet, avec tout ce que cela implique. Cette phénoménologie se différencie de la phénoménologie de la conscience historique, en vigueur depuis Hegel, par le fait qu'elle ne cesse de commencer avec la *préhistoire* de l'âme, parce que

cette préhistoire n’est point enclose dans le passé, ni close et dépassée avec lui, mais toujours imminente, toujours là, « au commencement ». C’est pourquoi son schéma diffère du plan classique de l’« histoire du salut », tel qu’il s’est maintenu dans toutes les dogmatiques chrétiennes traditionnelles.

Ce que Jung a traité dans ce livre, c’est en quelque sorte une phénoménologie de la religion ou de la conscience *sophianique*, dont les attaches s’enracinent dans l’ensemble de ses recherches scrutant les symboles et le secret de l’Alchimie comme mystère de la délivrance de l’âme, laquelle s’accomplit par sa naissance à elle-même, son *individuation*. La figure culminante de ce mystère est celle de la Vierge Sophia, comme *Anima caelestis* de l’adepte. La phénoménologie a ainsi pour tâche d’analyser les conditions qui mettent l’âme en présence de cette figure, c’est-à-dire ce qui se passe dans l’âme, *lorsqu*’il arrive et *pour* qu’il arrive que la figure de la Sophia se révèle à son horizon.

La dramaturgie latente dans la *Réponse à Job* s’articule dans l’ordre des livres de la Bible – canoniques ou dits apocryphes – introduits et commentés par Jung : tout d’abord le livre de Job, puis les livres sapientiaux, enfin le livre d’Hénoch acheminant aux visions de l’Apocalypse johannique. En en dégageant les intentions, de façon à accentuer la modulation qui assure chaque fois la transition de l’un à l’autre, j’avais ramené l’ouvrage au schéma de trois grands actes, thématisés respectivement comme : 1) *L’Absence de Sophia* ; c’est le livre de Job, avec les éclats du courroux de Yahweh. Le rideau retombe sur le silence de Job. 2) *L’Anamnesis* ou la « remémoration » de *Sophia*. Emergeant de ce silence, l’idée de la Sophia ou Sagesse divine (*Sapientia Dei*), Esprit (*Pneuma*) de nature féminine, investie de la réalité d’une hypostase, d’une personne, et préexistant à la Création. Comme le lecteur l’aura vu, Jung a recueilli et amplifié ici les plus beaux textes bibliques qui constituent comme l’Ancien Testament de la « religion sophianique ». La voix de Sophia, « oubliée » de Yahweh tout au long du livre de Job, résonne comme celle du « Témoin dans le Ciel » invoqué par Job. 3) *L’exaltation de Sophia*, troisième acte dont les leitmotive culminent dans la vision de l’Apocalypse, l’apparition de « la Femme revêtue du soleil », prélude à la descente de la fiancée céleste Jérusalem. Elle est la figure de l’Anthropos féminin primordial (*der weibliche Urmensch*), le mystère de la

Femme céleste, contenant en l'obscurité de son sein le soleil de la conscience « masculine » qui s'élève, comme enfant, de la mer nocturnale de l'Inconscient, pour retourner, comme vieillard, à cette *transconscience* en laquelle s'opère la rédemption de Faust, *renovatus in novam infantiam*. Car l'enfant auquel fait allusion la parole évangélique, n'est pas l'enfant inconscient que beaucoup voudraient rester, mais l'enfant qui est né de la maturité de l'âge d'homme.

La vision s'offre ainsi comme une anticipation du *hieros gamos*, de la hiérogamie dont le fruit est l'Enfant divin. Dieu naît à l'homme et l'homme naît à Dieu comme *Filius Sapientiae*, fils de Sophia. L'Incarnation de Christ est alors le prototype qui est transféré progressivement à la créature par l'Esprit-saint ou Paraclet promis, processus d'une *Incarnatio continuata* s'accomplissant, non pas socialement, mais par l'éclosion de l'individualité spirituelle dans l'homme. Le règne de l'Esprit-Saint comme hypostase féminine (dans la tradition sémitique), et s'identifiant avec Sophia, est ainsi la vision de « l'Orient d'un nouvel *Aïon* ». Et c'est cela la réponse à Job.

Je ne peux rappeler ici qu'à grands traits le dessin général d'une interprétation qui tendait à marquer d'ores et déjà les points de repère d'un ouvrage futur, dans lequel la sophiologie de Jung prendrait sa place dans une phénoménologie d'ensemble de la conscience sophianique. J'insistais sur les connexions et les différences de la sophiologie jungienne avec la figure de la Sophia chez les Spirituels du protestantisme (Jacob Boehme et ceux de sa lignée, un peu oubliés de Jung dans les dernières pages du livre), dans l'école sophiologique de l'orthodoxie russe (Serge Boulgakov, Berdiaev), finalement dans l'univers spirituel de l'ancien Iran où il importe de bien distinguer ce qui est tradition mazdéenne, tradition zervânite et tradition manichéenne, mais où, de toute façon, le Mal fait son apparition antérieurement à l'existence de l'homme terrestre et n'est jamais une simple *privatio boni*. Le plan de cet ouvrage reste, certes, à mon ordre du jour, mais il ne m'a été possible d'en réaliser jusqu'ici que ce qui concerne le monde iranien, dans une étude où le lecteur peut désormais se familiariser avec l'idée de la Sophia telle qu'elle se présente à la vision de l'ancien Iran zoroastrien comme à celle de la Perse

islamique, c’est-à-dire à la gnose de l’islam sous sa forme spécifiquement shiite [1].

Ces précisions ne sont rappelées ici que pour expliquer les sentiments exprimés par Jung avec tant de cœur au début de la lettre qu’on lira ci-dessous. Je m’étais efforcé de donner le maximum de résonance aux recherches poursuivies par sa méditation biblique. En revanche il évoque le vide, le *vacuum*, qui l’entoure, aggravé encore par cette *Réponse à Job*. Il va jusqu’à parler d’une « avalanche de bêtises atroces ».

Mais aussitôt il relève une référence qui l’enchante ; elle figurait dès les premières pages de mon article, et elle l’amène à l’attestation d’une ascendance spirituelle dont nous ne croyons pas exagérer l’intérêt.

J’avais souligné que le livre de Jung était l’œuvre d’un solitaire authentique, de l’homme seul, et qu’il ne pouvait être compris que par les solitaires, les authentiquement seuls, libérés des normes collectives, des obsessions sociales et des opinions toutes faites, et dont l’*ensemble* prend naissance, justement, de leur solitudes. Une telle théologie, qui ne s’apprend pas dans les manuels, me semblait correspondre, par excellence, au cas de cette religion individuelle qu’a décrite, avec tant de ferveur, le grand théologien du romantisme allemand, Schleiermacher (1768-1834), dont il n’est pas impossible qu’il redevienne un prochain jour très actuel. C’est qu’en effet Schleiermacher a été le théologien protestant qui a pressenti l’exigence d’une théologie générale des religions et de l’histoire des religions, c’est-à-dire d’une théologie chrétienne capable de reconnaître et de valoriser le fait spirituel que l’histoire des religions a continué *après* et *depuis* le christianisme, et qui ne concerne pas seulement ce qui eut lieu *avant* le christianisme.

Dans un esprit inspiré de la *Monadologie* de Leibniz, Schleiermacher professait, dans ses *Discours sur la religion*, que seul a vraiment « droit de cité » dans un univers religieux, l’homme dont une intuition personnelle centrale permet à tout l’édifice religieux de se rapporter à ce centre. En revanche « celui qui n’aurait pas été capable de la confectionner lui-même, si elle n’avait pas encore existé, celui-là ne se rattachera pas non plus à l’une des religions

existantes, mais sera tenu d'en produire une nouvelle en lui-même ». Même s'il reste seul et sans disciple, sa religion « a tout aussi bien une figure et une organisation déterminées, elle est tout aussi bien une religion positive, que s'il avait fondé la plus grande école ».

C'est à cette citation que Jung réagit si favorablement au cours de la lettre reproduite ci-dessous. S'il y revendique Schleiermacher comme ayant été, inconsciemment au moins, au cours de sa vie, son *spiritus rector*, c'est-à-dire son génie tutélaire, son esprit-guide, bref son « ancêtre spirituel », c'est qu'il y avait aussi bien un lointain rapport de famille avec le grand théologien. Certaines pages de l'Autobiographie permettront d'apprécier la déclaration faite ici que « l'esprit vaste, ésotérique et individuel de Schleiermacher » imprégnait l'atmosphère de la famille paternelle. Dans un entretien ultérieur, à Bollingen, Jung revint encore sur les circonstances dans lesquelles Schleiermacher avait conféré le baptême protestant à son grand-père, déjà médecin[2] ; comment ce grand-père avait été l'ami du théologien Wilhelm-Martin de Wette (1780-1849), autre grand nom de la théologie protestante de l'époque, d'où l'esprit de Schelling n'était pas absent. De Wette était lui-même un ami et admirateur de Schleiermacher, tous deux donnant également la précellence à la portée cognitive du sentiment qui est pressentiment, « divination », au-dessus de tout rationalisme dialectique ou scolastique.

Et puis, Jung le rappelle en connaissance de cause et avec bonheur, de Wette était de ces théologiens qui ont le sens des symboles ; il « mythisait » volontiers, selon sa propre expression, les récits bibliques. Contraste frappant avec la tendance de certains théologiens de nos jours qui parlent de la nécessité de « démythologiser » Bible et christianisme, peut-être parce qu'ils n'ont jamais bien su ce que c'est qu'un mythe, ni ce qu'est un symbole, ni ce qu'est une religion vivante et vécue, ou bien par fureur d'engouement pour un réalisme historique, proche parent du matérialisme historique tout court. Ce n'est pas un hasard si le présent livre de Jung s'ouvre sur l'affirmation de la réalité plénière de l'Événement, même et surtout dans le cas où l'événement n'est pas une manifestation physique, parce qu'il ne peut pas appartenir à la réalité empirique

de ce que nous appelons l'Histoire. Vraiment, la *Réponse à Job* ne peut être comprise qu'à la condition de ne pas l'isoler du contexte de cette théologie protestante, dont la dramatique grandeur fut de pouvoir se renouveler sans cesse, s'arrachant à l'enlisement dans une dogmatique définitive.

Un dernier point à relever. Le texte allemand de Jung présente, par moments, la tonalité affective d'une passion contenue qu'il est difficile de faire passer en français. J'avais relevé dans certaines pages la vibration secrète d'un hymne sophianique, saluant cette approche de la Vierge éternelle qui signifie une Création nouvelle. Et j'avouais finalement avoir relu tout le livre à la façon d'un *oratorio* dont le livret pourrait s'imposer à un Haendel de l'avenir, et qui s'achèverait dans l'apaisement d'un chœur de voix d'alto *: Ave praeclara maris stella*. Ce sont ces lignes qui ont motivé l'allusion de Jung à la genèse dans la « maladie, dans la fièvre ». Les termes dont il en décrit l'« accompagnement » musical, me remettent en mémoire ce qui fut, hélas ! notre dernier entretien. Je l'avais interrogé sur la manière dont il comprenait l'expérience musicale : ses vertus de thérapeutique spirituelle, ou au contraire les menaces ou symptômes de désintégration, quand elle explose et dégénère, comme il arrive parfois de nos jours. Et j'avais été frappé par cette considération, reçue en réponse, que la musique n'a vertu de *katharsis* (purificatrice) que si elle nous conduit à une expérience *visionnaire* intérieure, au sens fort et prophétique de ce mot.

Par une intention touchante, Jung voulut écrire sa lettre en français. Lorsque, par une modestie excessive, il s'excuse des difficultés qu'il éprouve, on ne le croira pas tout à fait, car la conversation de Jung en français était très aisée. Peut-être, cependant, en eût-il dit davantage, s'il eût écrit en allemand. En tout cas, les documents rédigés par Jung directement en français ne sont pas si nombreux, pour que celui-ci n'ait pas une valeur particulièrement précieuse. Nous avons dit plus haut qu'il a fallu un motif aussi impérieux que la publication de la traduction française de la *Réponse à Job,* pour que l'on se décide à le publier. Que l'on veuille bien oublier ce qui concerne la personne du destinataire, pour retenir uniquement ce que cette lettre nous apprend sur la personne et la pensée intime de Jung.

Nous reproduisons ici le texte tel quel, en respectant, bien entendu, les alinéas. Tout au plus, avons-nous procédé à quatre ou cinq très légère « retouches » orthographiques ou grammaticales[3].

Prof. Dr. C.G. Jung Küsnacht-Zürich
Seestrasse 228 4 mai 1953

Cher Monsieur !

Il y a quelques jours que j'ai reçu un tirage à part de votre essai sur la « Sophia éternelle ». Il m'est malheureusement impossible de vous exprimer toutes mes pensées et tous les sentiments que j'ai éprouvés en lisant votre admirable présentation de votre sujet. Mon français est tellement rouillé, que je ne peux plus m'en servir pour formuler exactement ce que je veux vous dire. Mais il faut que je vous dise combien je me suis réjoui de votre travail. C'était pour moi une joie extraordinaire et une expérience non pas seulement des plus rares, mais plutôt unique, d'être compris complètement. Je suis accoutumé de vivre dans un *vacuum* intellectuel plus ou moins complet, et ma *Réponse à Job* n'a en rien contribué à sa diminution – au contraire : elle a déclenché une avalanche de préjugés, de malentendus et surtout de bêtises atroces. J'ai reçu des centaines de critiques, mais il n'y en a pas une qui s'approche – même de loin – de votre compréhension aussi lucide que pénétrante. Votre intuition est étonnante : Schleiermacher est vraiment un de mes ancêtres spirituels. Il a même baptisé mon grand-père, né catholique, qui était alors déjà médecin. Plus tard il a été le grand ami du théologien de Wette, qui de son côté avait des relations avec Schleiermacher. L'esprit vaste, ésotérique et individuel de Schleiermacher faisait partie de l'atmosphère intellectuelle de ma famille paternelle. Je ne l'ai jamais étudié, mais il était le *spiritus rector* inconsciemment.

Vous dites que vous avez lu mon livre comme un « oratorio ». Le livre « m'est venu » pendant une maladie, dans la fièvre. Il a été *comme*

accompagné par la grande musique d'un Bach ou d'un Haendel. Je n'appartiens pas au type auditif. C'est pour cela que je n'ai rien entendu. Ce n'était que le sentiment d'une grande composition ou plutôt d'un concert auquel j'assistais. Le tout était une aventure qui m'est arrivée, et que j'avais hâte d'enregistrer.

Il faut mentionner que de Wette avait la tendance de « mythiser » (comme il a dit) les récits « merveilleux » (c'est-à-dire choquants) de la Bible. Ainsi il leur a conservé la valeur symbolique. C'est justement ce que je me suis efforcé de faire non pas seulement pour la Bible, mais aussi pour les méfaits de nos rêves.

Je ne sais pas comment exprimer ma gratitude, mais il faut que je vous dise encore une fois combien j'apprécie votre bienveillance et votre compréhension unique […] [4].

Veuillez agréer, Cher Monsieur, l'expression de mes sentiments reconnaissants.

Votre très dévoué

C.G. JUNG [5].

Nous évoquions, au début de ces pages, le cercle *Eranos*. Pour nous, le souvenir de Jung ne peut en être détaché. Chose remarquable, ce fut également un esprit apparenté à celui de Schleiermacher, le grand théologien de Marbourg, Rudolf Otto, qui fut, à l'origine, le *spiritus rector* du cercle *Eranos*, comme aimait à le raconter celle qui en fut, pendant trente ans, l'organisatrice et l'animatrice, Olga Froebe-Kapteyn.

Lorsque, il y a deux ans, nous fûmes appelé à prononcer quelques paroles *in memoriam* [6], ce fut un texte de Jung qui s'imposa à nous pour l'évocation de ce qui demeure, à jamais, préservé dans l'invisible. Un texte longtemps resté confidentiel, imprimé à quelques exemplaires (à la façon d'un texte liturgique, caractères gothiques

noirs, encadrés d'un filet rouge), avant d'être publié récemment en appendice de l'édition allemande des Souvenirs autobiographiques : les *Septem Sermones ad mortuos* (sept discours aux morts), prononcés sous le nom du gnostique Basilide, en une Alexandrie où l'Orient rencontre l'Occident, certes, mais dont il faut chercher l'emplacement ailleurs que sur nos cartes géographiques.

Les morts revenaient de Jérusalem, où ils n'avaient pas trouvé ce qu'ils cherchaient. Sans doute parce qu'ils ignoraient encore qu'ils étaient morts. Le message qui réveille d'entre les morts est le message qui éveille à la conscience que la créature meurt dans la mesure où elle ne parvient pas à conquérir sa différenciation, parce que le principe d'individuation est le secret même de la Création. Un monde collectivisé qui refuse ce principe, un monde où l'individu personnel tremble de se différencier, est un monde maudit, parce qu'il condamne la créature à retomber au-dessous d'elle-même, dans l'abîme indifférencié. C'est cela la mort des créatures, qui les ensevelit à jamais dans ce monde. Et voici les lignes finales du message :

« L'homme est la grande porte par laquelle, venant du monde extérieur des dieux, des démons et des âmes, vous pénétrez dans le monde intérieur […]. Dans un lointain incommensurable, brille une Étoile unique au zénith. C'est elle le Dieu unique de cet Unique ; elle est son monde, son plérôme, sa divinité. En ce monde-ci l'homme est l'Abraxas qui enfante ou qui dévore son monde. Cette Étoile est le Dieu et le but de l'homme. Elle est son Dieu unique qui le guide, l'Unique en qui il trouve le repos, l'Unique auquel tend le long voyage de l'âme à la rencontre de la mort […]. C'est cet Unique que l'homme prie. Et la prière accroît la lumière de l'Étoile ; elle jette un pont par-dessus la mort… »

Près de quarante années séparent le moment où Jung écrivit ces lignes et le moment où il publia la *Réponse à Job*. Nous croyons discerner la voie droite qui mène de l'un à l'autre.

Paris, avril 1964

1. Voir notre livre *Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shiite*. Paris, Buchet Chastel, 1961. [NDE : repris sous le titre *Corps spirituel et Terre céleste*, chez le même éditeur, 1979.]

2. Voir maintenant les informations concernant la généalogie de Jung, rassemblées par Aniela Jaffé en appendice à son édition de C.G. Jung *: Ma vie – Souvenirs, rêves, pensées*, Paris, Gallimard, 1966, p. 399 *sq.*, p. 400). On trouve *ibid.*, planche 22, la reproduction d'un beau portrait de cet aïeul qui déjà était médecin et portait les mêmes prénoms, Carl-Gustav Jung (1794-1864).

3. La lettre est écrite au recto et au verso d'une feuille de papier blanc à en-tête personnel imprimé, mesurant 29 x 21 cm.

4. Ici est omise une ligne relative à un détail personnel.

5. Cette lettre figure par ailleurs dans C.G. Jung, *Correspondance*, tome IV, 1951-1958, Paris, Albin Michel, 1995.

6. *Cf.* Henry Corbin, *Eranos* (*In memoriam Olga Fröbe-Kapteyn*) in Eranos-Jahrbuch XXXI, 1962, p. 9-12, Zurich, hein-Verlag, 1963. [NDE : voir ce même texte reproduit en annexe.]

ANNEXES

1

Lettres à Mme Olga Fröbe-Kapteyn

6 septembre 1949

Chère Madame,

Déjà une semaine aujourd'hui que nous quittions Ascona avec beaucoup de nostalgie dans le cœur. Une semaine aussi depuis la mémorable visite au professeur Jung. Nous avons bavardé ensemble au milieu de ses livres et de ses manuscrits pendant près de trois heures. L'entendre lui-même commenter certaines images alchimiques ou certains textes de Pico della Mirandola était certes le plus beau don qu'il pouvait me faire en ce premier contact. Ce fut si cordial, si communicatif et plein de promesses, que ces quelques heures ont achevé de donner tout leur sens aux merveilleuses journées d'*Eranos*. Merci donc de tout cœur de m'avoir si heureusement ménagé cette entrevue. Les C.A. Meier ont été aussi d'exquis amis. Nous avons ensemble les mêmes espoirs.

Maintenant, nous aimons à revivre mentalement les moments de notre Tagung. C'est l'âme comblée que vos deux « Orientaux » en sont repartis. Soyez sûre que la « Table ronde » est désormais pour nous le centre de ce vaste mandala dont nos pérégrinations iraniennes nous font parcourir les lointaines cases ! Et de cela, merci encore. Déjà je prémédite mes « Rituels » de l'été prochain.

Dans le courant de ce mois, je vous enverrai le manuscrit. Et je pense toujours fin décembre, celui pour la Festchrift.

Il est toujours entendu que samedi prochain nous serons réunis ici le soir avec J. Barrett et Van Gillmor, Massignon et le père Beirnaert et l'on évoquera beaucoup de choses.

Avec les très affectueux messages de Stella, je vous prie de vouloir bien agréer, chère Madame, l'assurance de mes respectueux et dévoués sentiments.

Paris, 10 octobre 1949

Chère Madame,

Voici enfin prêt pour l'impression le texte de mes deux conférences. Il est resté absolument tel qu'il a été prononcé, et tel que le « gong » voulut bien vibrer en résonance. J'ai maintenu selon votre conseil la forte abréviation au § 3 de la seconde conférence, cela permet de gagner près de 5 feuillets, mais il est impossible ailleurs de condenser encore, chaque ligne pesant déjà assez lourd. Les notes m'ont demandé pas mal de travail ; mais elles sont toutes là dans ce qu'elles ont d'indispensable. Manque simplement par-ci par-là le chiffre exact de pagination ; je l'ajouterai sur les épreuves à Téhéran où est resté mon « matériel ».

J'ai indiqué sur le petit feuillet qui précède le tout, quelques indications pour l'imprimerie. Entre autres, l'idée m'est venue que les citations traduites littéralement de l'arabe aux folios numérotés 28, 29, 30, 31, 32/33 (au

crayon bleu) pourraient être imprimées en petits caractères, afin de gagner encore de l'espace. Je l'ai indiqué au crayon en marge des dits feuillets ; mais bien entendu c'est à vous que revient la décision, si vous préférez que tout soit composé dans le même corps.

Nous avons donc eu une brillante et très agréable soirée avec Miss Gillmor, M. Barrett, le père Beirnaert et Massignon qui s'est surpassé dans l'évocation de ses souvenirs orientaux. Nous avons évoqué *Eranos*, et nous étions très heureux.

Je pense toujours pouvoir vous envoyer à la fin de décembre ma contribution à la Festschrift C.G. Jung (l'opuscule de Jâbir). J'attends l'arrivée d'un texte du Caire qui me facilitera tout.

Je me permets de vous signaler un très intéressant livre (à propos de *Mensch und Ritus*), quoique vous le connaissiez très probablement. C'est le tome VIII des *Annales du musée Guimet* (1899) que je viens de feuilleter à la Bibliothèque nationale, et qui est consacré aux « Gestes de l'officiant dans les cérémonies Tandaï et Shingon » du bouddhisme japonais. Frappante illustration de l'omniprésence de l'Imaginatio vera !

Nous reprenons l'avion pour Téhéran le 30 octobre. Il nous emportera pour un temps un peu plus loin d'Ascona, mais en esprit et de cœur nous en serons toujours aussi proches, vous le savez.

Avec les amicaux messages de Stella, je vous prie de vouloir bien agréer, chère Madame, l'expression de mes très respectueux et affectueux hommages.

4 janvier 1950

Chère Madame,

Ces quelques lignes tout d'abord pour vous dire tous nos bons vœux, et ensuite pour vous annoncer que le Livre du Glorieux est terminé. Cependant, comme je me sens déjà en retard, ce petit mot va partir en avant-coureur,

pendant que l'on achève la dactylographie. Celle-ci prendra le prochain avion, au plus tard d'ici une semaine. Donc n'ayez pas d'inquiétude et ne perdez pas patience. J'ai rempli ma promesse.

J'avoue que ce petit travail sur Jâbir est une des choses les plus abstruses que j'ai eu à traiter. Le texte arabe n'a que quelques pages ; j'en ai donné la traduction. Mais pour le rendre intelligible, il fallait une sérieuse étude sur les thèmes qu'il soulève, par exemple : alchimie et gnose ismaélienne ; les trois hypostases dans la gnose shî'ite ; les trois hypostases dans le Livre du Glorieux ; la « Balance des lettres » (principe de l'alchimie jabirienne) ; finalement le Glorieux comme archétype. Tout cela rentre particulièrement bien dans le programme de la Festschrift. Mais c'était si désespérément complexe que si j'ai pu arriver jusqu'au bout, c'est bien pour l'amour d'*Eranos* et de C.G. Jung ! Et puis, comme vous le verrez, où aurais-je pu dire tout cela sinon dans *Eranos* ? Me voici donc enchanté d'avoir eu l'occasion de formuler ces choses, et de servir un peu d'agent de liaison avec l'alchimie arabe.

J'ai reçu un microfilm du Jildakî de Londres, qui me sera je crois très précieux pour les conférences de cet été. Finalement j'ai l'impression de pouvoir les concentrer sur deux manuscrits inédits en les intitulant simplement « Rituel sabéen et bréviaire d'extase ».

Nous voici donc entrés dans la nouvelle année qui nous permet de parler de la rencontre d'*Eranos* au futur et non plus au passé. Déjà nous nous réjouissons, mais le travail surabonde d'ici là.

Avec le grand espoir que tout va bien à Ascona et que tous nos amis vont bien, je vous redis, chère Madame, avec les pensées affectueuses de Stella, mes très sincères et dévoués hommages.

HENRY CORBIN

2

Sophia Æterna [1]

Note préliminaire

(*Les quelques lignes que l'on va lire devaient normalement paraître dans un livre cosigné par Henry Corbin et Mircea Eliade, composé à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de Jung, soit en 1955 ; et reprenant trois textes divers déjà parus.*

Hélas ! Ce livre, à la suite de quelles circonstances ? n'a jamais été publié. Et nous devons donc un grand merci à Stella Corbin, de nous avoir ainsi donné accès à l'« idée » qui y aurait présidé – et qui se résume à l'évidence dans ce mot de rencontres *auquel Corbin s'était tellement attaché*.)

Le titre de ce petit livre en mesure exactement l'intention. Aucune tentative d'esquisser systématiquement la pensée de C.G. Jung dans son ensemble. Ce sont des *rencontres* avec cette pensée, avant tout présences d'âme à âme, dont

l'événement aurait eu lieu, quelles que fussent les distances géographiques séparantes, mais que vinrent combler, à plusieurs reprises, les confiants dialogues de la présence réelle.

Deux orientalistes qui sont aussi deux amis, unis par mainte pensée, par une même manière de concevoir et d'énoncer les tâches de la science des religions, offrent ici le témoignage de ces *rencontres*. Le récit en est bref : à peine suffisant pour remplir un petit livre. Cependant les textes déjà parus naguère, peu ou prou diffusés, ont été reproduits ici à peu près tels qu'ils avaient été rédigés sous l'inspiration première. Cela, pour leur conserver cette tonalité de témoignages personnels qui les motiva et les fit accueillir une première fois.

Tel est également le seul motif qui les réunit ici. Au mois de juillet dernier, à Zürich, un hommage solennel était rendu à C.G. Jung à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire. De nombreuses publications ont célébré cet événement. Que le vénéré jubilaire veuille bien accepter le modeste hommage que ces quelques pages se proposent à leur tour de lui offrir. Puisse leur étendue restreinte être compensée par la fidélité avec laquelle on s'est appliqué à expliciter ses intentions, et à fixer le souvenir d'entretiens mémorables.

Parce que les auteurs ne sont pas des psychologues de profession, leurs textes sont à même justement d'attester quel stimulant les recherches et la pensée de C.G. Jung deviendront de plus en plus pour les études religieuses, disons pour les études « théologiques » tout court, non pas au sens confessionnel du mot, mais au sens que le mot « théologie » avait primitivement en grec.

Trois textes sont donc réunis ici. Leurs auteurs ont parfaitement conscience qu'ils demanderaient à être amplifiés et approfondis. Mais on vient de dire le prix qui était attaché ici au maintien de leur forme première et spontanée. Quant à leur connexion, elle apparaîtra d'elle-même au lecteur. En son essence, cette connexion n'a d'autre secret que celui qui cohère chaque volume du *Jahrbuch* du cercle *Eranos* aux sessions duquel les auteurs ont maintes fois participé confraternellement l'un et l'autre, à Ascona, et que ces pages donneront encore l'occasion d'évoquer.

***

Le premier et le troisième de ces textes sont parus sous la signature de Mircea Eliade, dans le journal *Combat* du 9 octobre 1953 et dans *Le Disque vert* 1955 (hommage à C.G. Jung).

Le second texte est paru sous la signature d'Henry Corbin, dans le n° 5 de la *Revue de culture européenne* (3e année, 1er trimestre 1953). Il s'intitulait comme ici même : *La Sophia éternelle*. L'occasion en fut l'extraordinaire petit livre de C.G. Jung, *Antwort auf Hiob* (*Réponse à Job*), qui venait alors de paraître. Si on reprend ici ce texte sans modification, ce n'est pas seulement parce que le livre de Jung n'est pas encore traduit en français ; ni simplement à cause de l'accueil reçu par l'article en question, ou du nombre de lecteurs forcément limité que put atteindre la livraison de la revue dans laquelle il parut. C'est plus encore en raison de l'amicale approbation donnée par le vénéré jubilaire à l'exégèse qui s'était efforcée de traduire ses intentions, tout en leur donnant consciemment une résonance personnelle. En ce sens, la méditation qui aboutit à la rédaction de l'article fut une de ces « rencontres » que commémore le titre du présent livre.

Certes, l'accueil qui fut fait à l'article reproduit ici, ne fut pas sans ressembler à l'accueil reçu par le livre qu'il recensait et commentait. Il était fait pour provoquer les mêmes étonnements, les mêmes réprobations, les méprises, mais aussi chez quelques-uns les mêmes enchantements. Au sommet de la longue et pathétique expérience de toute une vie, le psychologue C.G. Jung osait aborder délibérément un domaine théologique. Or, on le sait, la théologie est depuis longtemps chez nous une « science exacte », un domaine réservé. C'est pourquoi, soulever l'« incompétence » du témoin inattendu, reste le plus sage prétexte de le tenir pour nul.

Or, s'il y a innovation, elle est précisément là. La théologie doit devenir, ou redevenir, une science d'expérience, celle dont l'intérêt concerne le plus directement le destin de chaque personne individuelle. Les recherches et découvertes du psychologue C.G. Jung ont sans aucun doute pour conséquence de redonner au mot « théologie » la saveur d'une science de la vie, et c'est peut-être la conséquence qui, en nos pays latins surtout, peut apparaître comme la plus insolite, comme un véritable empiétement. Mais aucun de nous ne vit sans

une théologie, le plus souvent inconsciente. Et parce qu'individuellement inconsciente, la théologie a été délaissée comme étant en propre l'affaire d'un corps constitué, se poursuivant selon certaines normes et certains postulats collectivement fixés. Et c'est pourquoi elle peut subir si facilement une laïcisation et sécularisation intégrale, que sous la métamorphose l'on en retrouve l'obsédant conformisme dans ces « philosophies de l'histoire » dont la mythologie pèse encore sur nos problèmes officiels, même après leur effondrement.

Mais c'est à chacun seul à seul qu'il incombe de donner sa propre « réponse à Job ». Cette réponse sera, certes, l'œuvre de *toute* sa vie, car pour reprendre ici le titre d'un ouvrage récent, elle sera le message de sa « première et dernière liberté ». Que toute l'œuvre de C.G. Jung puisse devenir pour chacun une aide en vue de cette libération spirituelle, c'est son plus grand titre à notre reconnaissance. C'est également celui qui autorise à en rappeler les origines protestantes, et cela avec d'autant plus d'assurance que maint lecteur protestant du livre et de l'article y a décelé quelque chose comme un crypto-catholicisme, alors que maint lecteur catholique y découvrait surtout une résurgence gnostique. Ces contradictions sont inévitables ; elles sont même les bienvenues, si elles sont le signe qu'un débat théologique intéresse passionnément notre vie.

Aussi bien le cadre dans lequel a été inscrite ici l'analyse du livre de Jung, nécessiterait-il un minimum d'amplification. La *Réponse à Job* y a été analysée comme une phénoménologie de la « religion sophianique ». On a dû se contenter d'une simple allusion à cette religion de la *Sophia*, telle qu'elle a été vécue dans le protestantisme même, chez les spirituels luthériens de la tradition de Jacob Boehme ; à peine a-t-on pu insister plus longuement pour finir, sur sa résurgence au sein de l'orthodoxie russe moderne, dans la sophiologie du P. Serge Boulgakov. Allusions qui sont loin de couvrir toute l'étendue de la sophiologie dont l'idée se manifeste en chrétienté aussi bien qu'en dehors du christianisme.

Cependant, l'hommage jubilaire auquel on s'est proposé de participer ici, nous a conduit à surmonter le regret de reproduire notre texte sans l'amplification souhaitée. Il y sera remédié dans une prochaine édition

allemande de ce même texte [1], qui paraîtra précédé d'une esquisse où l'on s'efforce de conjuguer les voix de la sophiologie à travers les temps. Sous le même titre de *Sophia Æterna*, nous donnerons l'équivalent de ce petit livre au lecteur de langue française, tout en mettant à sa portée les textes dont l'accès lui est moins facile. Alors, dans le contexte d'une sophiologie éternelle, il sera possible de discerner mieux encore les résonances de la phénoménologie de la conscience sophianique instaurée par C.G. Jung.

Paris

septembre 1955

PLAN PROJETÉ DE SOPHIA ÆTERNA

I – La *Réponse à Job*

I. Le Seul à Seul
II. La *Réponse à Job*
   1. L'absence de Sophia
   2. L'Anamnesis de Sophia
   3. L'exaltation de Sophia

III.
   1. Kierkegaard, le Job chrétien
   2. La Sophiologie de S. Boulgakov
   3. Le Rocher de Rhagès

II – Sophia Æterna

1. (Quid : Zacharias et Buisset – Bachofen et sa lutte – son échec – la question de Job : Où est Sophia ?)
2. L'ange Daênâ-Fravarti (mazdéisme) (*l'archétype* – R. Otto)

3. Sophia et Shekhina (A.T. – Kabbale)

4. Koré Kosmou (hermétisme – Isis – Sophia initiatrice)

5. Sophia en exil (ou déchue – gnose – Valentiniens)

6. La Vierge de Lumière (manichéisme) – Cathares – Actes de Thomas

7. Le pasteur d'Hermas

8. Fatima l'Eclatante (islam shî'ite)

9. L'anthropologie séraphique (l'École de Jacob Boehme – Berdiaeff – Novalis – Goethe – Balzac – Solovieff).

1. Publié sous le titre d'*Æterna Sophia* dans la collection « Albae vigiliae », Rhein Verlag, Zurich.

3

« Eranos »

(*In memoriam* Olga Fröbe[1])

Deux places éminentes sont vides maintenant parmi nous, à *Eranos*.

Il y a la place de celle que nous avions l'habitude de voir ici depuis toujours, parce qu'elle fut celle qui adressa à chacun de nous, d'année en année, l'appel le conviant à l'imprévisible rencontre que ménage chacune de nos sessions. Cette place, c'était *Eranos* même en la personne d'Olga Fröbe.

Et il y a aussi cette autre place d'où, pendant tant d'années, rayonna une présence attentive, stimulante : celle de C.G. Jung.

Auditeurs et conférenciers d'*Eranos*, comment ne réunirions-nous pas leurs deux noms, aujourd'hui que ceux qui les ont portés se sont retrouvés dans la paix qui n'est pas de ce monde ?

Certes, je ne songe pas pour le moment à quelque comparaison scientifique entre l'œuvre d'*Eranos* et l'œuvre de Jung. Il appartiendra à l'avenir de déceler la trace de ce que chacun de nous a pu recevoir de la pensée de Jung.

Mais là même, il y a quelque chose de plus, quelque chose qui affecte notre perception du monde et, avec elle, le secret de note vie intérieure. Et c'est de ce point de vue, me semble-t-il, que nous pouvons, tout particulièrement aujourd'hui, insister sur le lien unique entre ce que l'on a pu appeler le paradoxe d'*Eranos* et la pensée la plus profonde de Jung.

Le paradoxe d'*Eranos* ! Rappelons-nous la lettre exquise adressée par Olga Fröbe, il y a quelques années, à la rédaction de la revue *Du* qui se proposait de célébrer par une livraison spéciale (avril 1955) le jubilé d'*Eranos*. Refusant, comme toujours, de répondre à la question « Qu'est-ce qu'*Eranos* ? » par une définition rationnelle – parce qu'il n'y en a pas – elle invitait son interlocuteur virtuel à traverser d'abord ce jardin, devenu par les méditations de tous ceux qui y conversèrent, un jardin de l'Esprit.

Lentement alors, il parviendra à cette salle ; il y verra ce pupitre d'où tant d'hommes différents, venus de tous les lieux de la Terre, ont successivement pris la parole, depuis maintenant trente ans. Tant de savants, à chacun desquels ses propres recherches imposaient une perspective personnelle, et qui, tous ensemble, représentaient tant de disciplines diverses. Comment se fait-il que de toutes les voix qui se sont élevées à ce pupitre, résulte un immense accord, alors que l'on pouvait redouter d'irrésolubles dissonances ?

La réponse tient en ces deux mots : spontanéité et liberté. Parce qu'ici, à *Eranos*, nous n'avons jamais eu le souci d'être conformes à un modèle déjà donné, le souci d'une orthodoxie quelconque, parce que notre seul souci a été d'aller jusqu'au bout de nous-mêmes, jusqu'au bout de cette vérité qui, nous le savons, ne s'entrevoit jamais qu'en fonction de notre effort, de notre probité et de la capacité de notre cœur – par cette liberté et cette spontanéité donc, nous sommes tous ensemble non pas, certes, un unisson, mais une polyphonie aux voix individuellement différenciées. En une époque de désarroi comme la nôtre, une chose comme *Eranos* répond à une urgence. À celle qui a ménagé pour tant d'hommes de science un lieu où ils ont pu être intégralement eux-mêmes, à Olga Fröbe, une reconnaissance qui la suit au-delà de ce monde.

Si quelqu'un pouvait apprécier l'admirable paradoxe d'*Eranos*, dans un monde et un temps où toute vérité authentique est étouffée par les forces de

l’impersonnel, où l’individu tremble de se différencier de la collectivité anonyme, parce que pour celle-ci l’individualité personnelle est bien près d’équivaloir à culpabilité – si quelqu’un donc pouvait comprendre le paradoxe, disons même le défi qu’*Eranos* porte à ce monde, c’était, certes, C.G. Jung. Son nom est là, dans quinze volumes de notre *Jahrbuch*, pour en rendre témoignage.

Mais là encore je ne veux parler que de quelque chose qui laisse dans l’ombre les considérations purement scientifiques. Je me rappelle que c’est d’ici même, il y a treize ans, qu’Olga Fröbe me ménagea ma première entrevue avec Jung. Je me rappelle également ce que fut une autre entrevue, au lendemain d’un long article sur ce livre, magnifiquement scandaleux, qui s’intitule *Réponse à Job*. Ne prenons pas, bien entendu, ce livre comme un ouvrage de critique biblique ; il ne s’agit pas d’une exégèse technique des textes, mais d’une autre exégèse : l’exégèse d’une âme, de son secret le plus personnel.

Et c’est en pensant à ce texte de l’âme, que je crois permis, en un jour comme celui-ci, de me référer à un texte resté confidentiel, bien qu’il fût imprimé. Nous venons d’évoquer un monde où l’individu personnel tremble de se différencier. Or, cette peur et l’indifférenciation qu’elle ordonne à l’individu, c’est cela précisément la mort des créatures. Et c’est contre cette mort que Jung les met en garde dans ces *Septem Sermones ad mortuos*, ces « Sept discours aux morts » qu’il prononce sous le nom du gnostique Basilide, en une Alexandrie où l’Orient rencontre l’Occident, certes, mais qu’il faut chercher ailleurs que sur nos cartes géographiques.

Les morts revenaient de Jérusalem, où ils n’avaient pas trouvé ce qu’ils cherchaient. Sans doute, parce qu’ils ne savaient pas encore qu’ils étaient morts. Le message qui peut les réveiller, doit les éveiller à la conscience que la créature meurt dans la mesure où elle ne parvient pas à conquérir sa différenciation, parce que le *principium individuationis* est le secret même de la Création. Un monde collectif qui refuse, comme tel, ce principe est un monde qui condamne la créature à retomber au-dessous d’elle-même, dans l’abîme indifférencié. Et c’est un monde maudit, parce que désormais les morts ne quitteront même jamais ce monde.

Lisons, traduites en français, quelques lignes du message final *des Septem Sermones ad mortuos* : « L'homme est la grande porte par laquelle, venant du monde extérieur des dieux, des démons et des âmes, vous pénétrez dans le monde intérieur […]. Dans un lointain incommensurable, brille une Étoile unique au zénith. C'est elle le Dieu unique de cet Unique ; elle est son monde, son plérôme, sa divinité. En ce monde-ci l'homme est l'Abraxas qui enfante ou qui dévore son monde. Cette Étoile est le Dieu et le but de l'homme. Elle est son Dieu unique qui le guide, l'Unique en qui il trouve le repos, l'Unique auquel tend le long voyage de l'âme à la rencontre de la mort […]. C'est cet Unique que l'homme prie. Et la prière accroît la lumière de l'Étoile ; elle jette un pont par-dessus la mort… »

Il existe une Image qu'Olga Fröbe avait préméditée et qui avait sa prédilection, parce qu'elle était pour elle le symbole, par excellence d'*Eranos*. La photographie représente en effet notre « Table ronde ». Mais il n'y a personne. Les sièges, tout autour, sont vides. La solitude est éclairée par une discrète lumière du jour que tamisent les rameaux du grand cèdre, comme un rayon de soleil traversant un vitrail. Lorsqu'il vit cette Image, vide de toute présence visible, Jung eut cette réflexion : « L'Image est parfaite. Ils sont tous là. »

Ils sont tous là ! Même ceux qui ne s'assoiront plus jamais en ce monde à cette table. Ne prenons pas cette phrase comme une métaphore, comme une consolation édifiante du souvenir. Certes, il y a un mot que nous avons la pudeur de prononcer parce qu'il y a les « tabous » de l'agnosticisme, si facilement accepté de nos jours sous toutes ses formes, et aussi parce qu'il y a de pieux dogmatismes non moins faciles. Prononçons-le pourtant ce mot : immortalité. Car si ce mot est un défi, c'est parce qu'il s'adresse aux vivants, non pas à ceux qui ne se sont pas encore aperçus qu'ils sont morts.

L'œuvre d'Olga Fröbe et l'œuvre de C.G. Jung sont de celles qui font des vivants. À l'un et à l'autre qui nous ont précédés sur leur chemin de lumière, ira la reconnaissance de tous ceux qui, un jour ou l'autre, ont pu ou pourront dire avec notre poète Rimbaud :

Et j'ai vu quelquefois ce que l'homme a cru voir.

1. À lire en complément du poème « À Olga Fröbe Kapteyn », paru dans le *Cahier de L’Herne* consacré à Henry Corbin, et paru en 1981.

Logique de l’ange

On sait qu’Henry Corbin a consacré toute sa vie à l’étude de la mystique musulmane ou, plus précisément, de la mystique ésotérique d’Ibn’Arabi à Jâmi, de Sohrawardi à Molla Sadrâ Shirazi, dans ses divers courants chiites, ismaéliens ou soufis. Il faut d’ailleurs s’entendre sur ce mot d’*ésotérisme* : contrairement aux opinions reçues qui en font un synonyme de l’occultisme ou une doctrine de la séparation entre la foule ignorante qui resterait entre les mains des institutions religieuses, et l’élite des « sachants » qui se voudraient à l’abri des curiosités vulgaires, Henry Corbin a toujours très précisément présenté la démarche ésotérique pour ce qu’elle était réellement. C’est-à-dire l’effort constant de dévoilement qu’effectuent le mystique et le philosophe, l’exploration du sens caché des êtres et des textes, la levée rigoureuse de l’interdit de voir qu’a semblé nous imposer la chute. Il s’agit, dans cette recherche de la lumière, de mettre à jour la structure de toute existence quelle qu’elle soit, qui s’origine au mystère de la lumière des lumières. L’unicité du Divin garantit ainsi en fin de compte et légitime la multiplicité des âmes comme leur authenticité spirituelle.

On sait moins pourtant que la « philosophie orientale » ne renvoyait pas tant à une géographie concrète, qu’à une topographie symbolique où chaque point

cardinal représentait un « climat », une attitude essentielle propre aux différentes étapes de la quête métaphysique. C'est ainsi que, selon ce vocabulaire construit en métaphore et fort bien mis en valeur par le très beau livre de Christian Jambet[1], tel philosophe oriental – indien, chinois ou nippon – renvoie à une construction occidentale, alors que tel chercheur d'Occident – Scot Érigène, Eckhart, Boehme, Leibniz ou un certain Goethe – s'inscrit d'emblée au contraire dans le domaine oriental.

C'est pourquoi, très logiquement, Henry Corbin n'a pas été non plus seulement ce spécialiste du néoplatonisme perse qu'on croit : il a toujours cherché à construire les éléments d'une science générale des formes qui permette de retrouver les unités profondes des trois religions du Livre (judaïsme, christianisme et islam), et de tenter des comparaisons homologiques profondes entre les philosophies, par exemple de Leibniz, de Swedenborg ou de Novalis, et de tel ou tel penseur de la tradition musulmane.

De cette œuvre sans précédent – et dont aucun effort philosophique, nous semble-t-il, ne pourra désormais faire légitimement l'économie – deux autres livres nous apportent des témoignages éclatants[2]. Nous y voyons à l'œuvre, en effet, cette démarche métaphysique qui homologue les uns aux autres des systèmes de pensée sans jamais les confondre.

Or, et c'est ici à nouveau que Corbin révolutionne notre philosophie en y réintroduisant à leur juste place des catégories et des figures métaphysiques que nous n'avions plus la force ou le courage de penser. Catégories que l'évolution de la pensée européenne avait oblitérées dans son mouvement de laïcisation. Il n'y a pas d'espace de l'âme, nous dit-il, il n'y a de vision et de participation à l'unique, il n'y a d'ascension dans les différents degrés de l'être que sous la conduite de l'ange – ou faut-il dire des anges, qui sont chacun particulier à chacun d'entre nous ? C'est parce qu'existe un espace « subtil » de l'ange que l'âme, en effet, est capable de s'épanouir et d'être reconduite à son vrai lieu d'existence, qui est celui du lieu sans lieu, du monde imaginal cher à Corbin et qui a d'abord donné naissance à l'âme qui nous anime.

La figure de l'ange, dès lors, devient figure centrale et, pour reprendre le titre d'une autre étude de Corbin, il y a une profonde et impérieuse « nécessité de l'angélologie » pour qui tente de comprendre nos rapports au Divin – l'ange étant la relation qui nous unit à Dieu et nous permet de passer du stade d'individu au statut de personne.

Bien entendu, dans ces deux derniers livres, Henry Corbin se montre cent fois plus riche qu'on ne peut le suggérer ici. Ce que j'ai tenté de pointer, c'est l'originalité d'une étude qui est en même temps une quête. C'est la remise à jour d'un certain nombre de structures de l'être qui nous permettront demain de penser au-delà de la brèche qui affecte aujourd'hui la réflexion « occidentale ». C'est l'ouverture de la vie à l'être au-delà de l'être qui peut dépasser le nihilisme ambiant d'une culture appauvrie. Cette vision de l'ange sur laquelle nous avions fermé le regard métaphysique pour y porter au contraire un regard purement terrestre permet de repenser le Divin lorsqu'il surgit dans notre âme, où il prend forme et figure.

La Croix, janvier 1984

1. La Logique des Orientaux, Seuil.

2. Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme, Herméneutique et soufisme,* Flammarion ; *L'Homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle,* Fayard.

3. Ce petit texte en italique reproduit l'original de Henry Corbin. On voit bien comme il s'agissait là, au départ, d'une introduction à sa participation au livre *Sophia Æterna* dont on trouvera l'évocation dans les annexes (livre qui n'a jamais paru), et comme ce manuscrit, ensuite, a été repris et revu par l'auteur.

4. C.G. Jung, *Antwort auf Hiob,* Zurich, Rascher Verlag, 1952, in-16, 169 pages.